MUSEUM LESSIANUM — SECTION THÉOLOGIQUE

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

SOUS LA DIRECTION DE

QUELQUES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

A LOUVAIN

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
NRT
Alma, California

TOME 62me — 1935

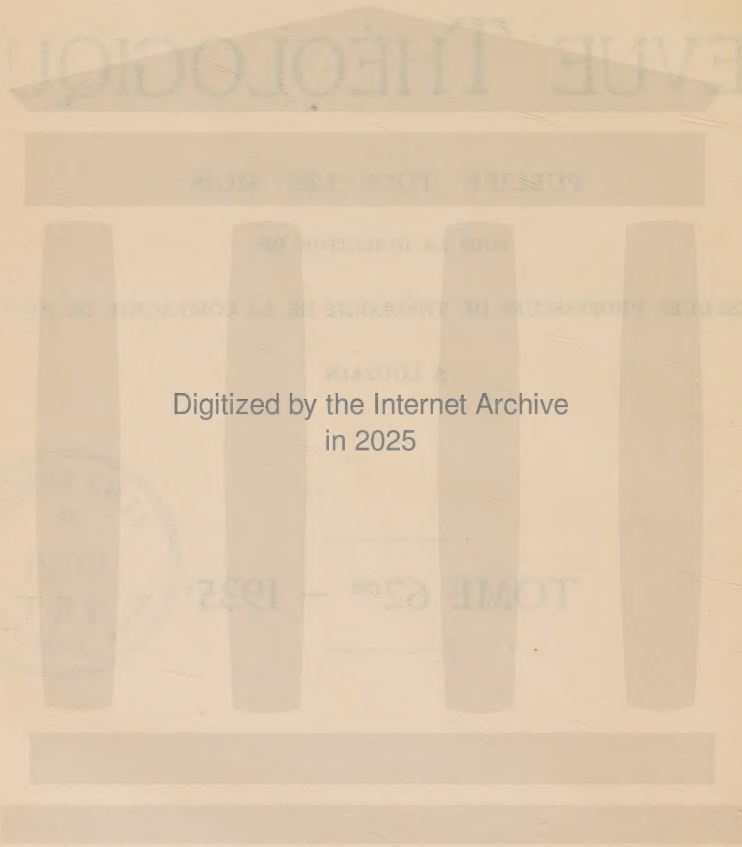
ADMINISTRATION :
ÉTABL. CASTERMAN, S. A.
28, RUE DES SŒURS NOIRES, 28
TOURNAI

RÉDACTION :
NOUV. REV. THÉOLOGIQUE
11, RUE DES RÉCOLLETS, 11
LOUVAIN

France, Administr. : Maison CASTERMAN, RUE BONAPARTE, 66, PARIS (VI)e

10018

v.62
1935



Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/nouvelle-revue-theologique_1935-01_62_1

N° 1 1935 Janvier

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

L'ORIENT ET ROME DANS LA FÊTE DU 2 FÉVRIER

La fête du 2 février est une des plus anciennes fêtes chrétiennes, et, d'après ce que l'on dit, la plus ancienne des fêtes de la Vierge.

I. *A Jérusalem.*

« Le quarantième jour après l'Épiphanie est célébré ici (à Jérusalem), de la façon la plus solennelle. Ce jour, en effet, il y a procession vers l'église de l'*Anastasis*. Tous y participent et tout s'accomplit en ordre, avec grande joie, comme à Pâques. Tous les prêtres et l'évêque prêchent toujours sur le chapitre de l'Évangile (Luc, II, 21-39) [qui raconte] comment Joseph et Marie, le quarantième jour, apportèrent le Seigneur dans le Temple, et comment Siméon et Anne, la prophétesse, la fille de Phanuel, le virent. [On prêche aussi] sur les paroles qu'ils prononcèrent en voyant le Seigneur, et sur l'oblation que présentèrent les parents. Et après que tout s'est passé dans l'ordre et comme à l'ordinaire, on célèbre les mystères sacrés et puis on renvoie le peuple. »

Nous empruntons ce passage à la *Peregrinatio ad Loca Sancta*, précieux document de la fin du IVe siècle, qui fut découvert en 1884, par le bibliothécaire d'Arezzo, J.-Fr. Gamurrini, dans le dépôt dont il avait la garde (1). L'auteur de ce récit,

(1) *S. Silviae, quae fertur, peregrinatio ad loca sancta*, 26; édit. P. Geyer, dans *Itinera hierosolymitana*, vol. 39 du *Corpus Script. eccl. latin.*, p. 77. Vienne, 1898.

une femme, Éthérie, religieuse espagnole ou aquitaine de noble race, revint, sans doute en 394, d'un très long voyage en Orient. Elle se mit alors à raconter ses pérégrinations à « ses Sœurs » et elle leur décrivit en particulier, avec beaucoup de détails, les cérémonies liturgiques qui s'étaient déroulées sous ses yeux à Jérusalem. Après les offices quotidiens (Matines, Sexte et None, Vêpres), et ceux du dimanche (Vigile et Messe), nous assistons avec la pieuse pèlerine à toutes les réunions liturgiques de l'année, de l'Épiphanie à la Pentecôte, en passant par l'octave de l'Épiphanie, par le quarantième jour après l'Épiphanie, par le carême, — alors d'une semaine seulement, à Jérusalem, — par tous les jours de la semaine sainte, par le jour de Pâques, par le dimanche après Pâques, par le temps pascal et enfin par l'Ascension.

On remarquera dans le texte d'Éthérie qu'à Jérusalem, à la fin du IVe siècle, notre fête du 2 février se célébrait le 14 février. La raison en est bien simple. Alors notre Noël n'existait pas encore dans cette ville. Elle n'y fut introduite que vers 430, sous l'évêque Juvénal (424-488). Au IVe siècle, l'Occident plaçait la naissance du Christ, le 25 décembre, et l'Orient, le 6 janvier. De Rome, la Noël pénétra en Orient, et alors l'Épiphanie devint une commémoraison du baptême de Jésus. Au contraire, d'Orient l'Épiphanie pénétra en Occident et y reçut pour objet l'adoration des mages ou les *Tria miracula* dont nous parle un des répons de la fête (1).

Le « quarantième jour après l'Épiphanie », dit le texte d'Éthérie. Notre fête de la Purification ne porte pas encore, à cette époque, à Jérusalem, de nom spécial. Elle en recevra plusieurs dans la suite : l'*Hypapante*, ou *Hypante*, c'est-à-dire « la rencontre »; la fête de saint Siméon; la Présentation de Notre-Seigneur; la fête des Lumières, Luminaire ou Chandeleur; et, surtout — en Occident du moins — la Purification de la Sainte Vierge.

(1) B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, dans *Textes et études liturgiques*, fasc. I. Louvain, 1932. Cet auteur démontre, pp. 19 et 20, que l'effort de Juvénal pour établir la Noël à Jérusalem n'y eut pas d'effet durable.

Mais bien qu'elle ne soit pas encore baptisée, cette fête se célèbre néanmoins avec une grande solennité, avec une allégresse que la dévote religieuse compare à celle de Pâques. Le peuple se rend en procession à l'église de l'*Anastasis*, c'est-à-dire de la Résurrection, où se vénère déjà le Saint-Sépulcre. La sainte messe commence. Le texte de l'Évangile est naturellement formé par le récit de saint Luc, II, 21-39. Après sa lecture, on passe à son commentaire, à l'homélie. Les prêtres présents s'acquittent de ce ministère, et puis l'évêque. Car, comme nous l'apprend ailleurs Éthérie : « Ici (à Jérusalem) existe la coutume que, de tous les prêtres assis autour de l'évêque, ceux qui le veulent prêchent, et, après eux tous, c'est le tour de l'évêque. Cela se fait toujours ainsi le dimanche, afin que la communauté soit entretenue d'une manière continue dans la Sainte Écriture et l'amour de Dieu. Mais ces prédications se prolongent tellement que la fin de la cérémonie est fort retardée, et que le renvoi *(missa)* n'a lieu qu'à la quatrième, voire même à la cinquième heure (1) ».

Enfin, il nous reste à constater que le texte d'Éthérie n'autorise nullement à mettre la fête du quarantième jour au rang des fêtes de la Vierge.

Parmi les homélies grecques qui nous sont conservées pour cette solennité il y en a trois qui datent déjà de la première moitié du cinquième siècle. Les deux dernières nous la montrent même célébrée dans de grandes Églises en dehors de Jérusalem.

Hésychius de Jérusalem († peu après 450) exalte « la fête des Purifications » (καθαρσίων) (2) qu'on ne se tromperait pas en appelant « la fête des fêtes, le sabbat des sabbats, la sainte entre les saintes. Car en ce jour se récapitule tout le mystère de l'incarnation du Christ, se dessine (διαγράφεται) tout celui de l'incarnation du Seigneur, fils unique du Père. En cette fête le Christ

(1) *S. Silviae... peregrinatio*, 25; *loc. cit.*, p. 74. A la quatrième ou cinquième heure, c'est-à-dire à 10 h. ou 11 h. du matin, alors que la réunion a commencé « cum luce ».

(2) Ce qui rappelle le texte sacré, Luc, II, 22 : Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν.

enfant nouveau-né fut exalté et reconnu pour Dieu et il fut présenté dans les bras, comme assis sur un trône, lui, le Créateur de notre nature ». Et plus loin, le même orateur nous suggère à propos de Siméon une antithèse qui sera souvent reprise : « Il portait dans ses bras celui qui tient dans sa main la terre habitée et les déserts, celui qui de sa main mesure les eaux et le ciel et de son poing toute la terre (1) ».

Dans le cycle des homélies de saint Cyrille d'Alexandrie sur saint Luc, qui ont été prononcées après 429, la douzième porte ce titre : « *In occursum Domini Nostri Jesu Christi* (2) ». Le peuple, déclare le saint Père, est venu nombreux. L'église est pleine. Tous les chrétiens se sont assemblés avec joie. La splendeur de la fête du Seigneur se manifeste par l'éclat des lampes (3). Ainsi, à Alexandrie, au temps de Cyrille, comme à Jérusalem, au temps de la noble Éthérie et du prêtre Hesychius, le quarantième jour après la Nativité de Notre-Seigneur se célèbre avec grande solennité. Le premier de ces orateurs nous fait voir dans

(1) MIGNE, *Patrol. graeca*, t. 93, col. 1471. Cfr O. BARDENHEWER, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. IV, Frib. en Brisg., 1924, pp. 257-261. L'homélie attribuée à saint Augustin que nous lisons au bréviaire, et où se trouvent ces mots : « Simeon senex ferebat Christum infantem, Christus regebat Simeonis senectutem », cette homélie a été placée par les Mauristes parmi les « sermones suppositii » de saint Augustin. MIGNE, *Patrol. lat.*, t. 39, col. 1998.

(2) MIGNE, *Patrol. graeca*, t. 77, col. 1039-1050. Cfr O. BARDENHEWER, *op. cit.*, t. IV, pp. 42 et 65.

(3) Ce passage est à citer (col. 1041) : Καὶ ἐπειδὴ πάντες προθύμως συνήλθετε, τῆς φαιδρότητος τῆς δεσποτικῆς ἑορτῆς εἰς τοῦτο συναθροισάσης μετὰ φαιδρῶν τῶν λαμπάδων... Il n'est donc pas tout à fait exact d'écrire comme A. BLUDAU, dans son bel ouvrage, *Die Pilgerreise der Aetheria*, p. 92. Paderborn, 1927 *(Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* de E. Drerup, H. Grimme et J.-P. Kirsch, t. XV, fasc. 1 et 2) : « Auch das « glänzende Fest zur Ehren des Herrn » auf das hl. Cyrill von Alexandrien († 444) eine Homelie... hielt, das nicht lange nach der Weihnachtsfeste mit Tragen von Lichtern begangen wurde, ist ohne Zweifel das Fest der Darstellung im Tempel ». C'est bien en effet cette fête; mais il n'est pas question dans le texte de lumières portées par les fidèles. L'éclat des lampes atteste simplement la solennité de cette fête, comme d'autres fêtes mentionnées par exemple par Éthérie. Nous ne sommes donc pas de l'avis de P. BATIFFOL, *Études de liturgie et d'arch. chrét.*, p. 199. Paris 1919.

le Christ présenté au Temple le Verbe divin qui se soumet à la Loi, qui veut nous être semblable, qui s'offre pour nous, et qui, de la sorte, opère notre salut. Marie est nommée plus d'une fois par ce grand défenseur de sa maternité divine. Mais la fête est très nettement une fête de Notre-Seigneur seulement.

Toujours dans la première moitié du cinquième siècle, un autre évêque, de Galatie, cette fois, Théodote d'Ancyre († avant 446) prononce une homélie d'un caractère tout différent. D'ami de Nestorius, Théodote est devenu, et il le montre au concile d'Éphèse, l'un de ses adversaires les plus décidés. Dans son *Homilia in Deiparam et Simeonem* (1), il s'attache à démontrer et à exalter la maternité divine. Nous avons donc vraiment ici un sermon, un sermon théologique, sur la Mère de Dieu. La fête est, nous le répétons, consacrée à Jésus, comme elle le sera toujours en Orient. Mais on voit par cet exemple qu'il était facile de réunir à l'occasion du 2 février le culte du Sauveur et celui de sa Mère. D'ailleurs le texte évangélique n'y invite-t-il pas ?

Nous ne pouvons naturellement pas énumérer ici les homélies prononcées aux siècles suivants dans les églises du monde oriental sur le sujet qui nous occupe. Plusieurs d'entre elles sont encore inédites. Celles que nous avons conservées forment déjà un magnifique ensemble. Rappelons simplement, pour la première moitié du VI^e^ siècle, le sermon de Timothée, prêtre de Jérusalem, qui s'applique surtout à célébrer le juste Siméon (2), et, pour le VII^e^, celui de saint Sophrone († 638), patriarche de Jérusalem de 634 à 638, l'un des principaux adversaires du monothélisme, dont les discours se distinguent à la fois par leur richesse théologique et par leur tour oratoire. Cet évêque nous invite par exemple à nous rendre au-devant de Jésus quand le « céleste Bethléémite » fait son entrée dans le Temple. Qui le premier le rencontrera ? Qui Le verra, Lui, son Dieu ? Qui le recevra ? Qui le portera dans ses bras ? Que

(1) MIGNE, *Patrol. graeca*, t. 77, col. 1389-1412. Cfr BARDENHEWER, *op. cit.*, t. IV, pp. 197-200.

(2) MIGNE, *Patrol. graeca*, t. 86, 1, col. 237-252.

personne n'ait peur de se presser trop en allant à sa rencontre! Que personne ne boite! Que personne ne s'arrête dans sa course! Ne rougirions-nous pas d'être moins rapides que le vieillard Siméon, et qu'Anne, la vieille femme?

C'est avec l'éclat des cierges, continue le saint patriarche, que nous allons à sa rencontre, afin de manifester l'éclat divin de Celui qui arrive et l'éclat spirituel dont doit briller notre âme quand nous nous portons au-devant de Lui (1).

« Avec l'éclat des cierges ». Il existe donc à Jérusalem, au temps de Sophrone, une procession des Cierges, le 2 février. Pour en découvrir l'origine, il nous faut passer en Occident, nous adresser à la liturgie romaine.

II. *A Rome.*

« *Ordre à suivre pour la Purification de Sainte Marie.*

Ce jour, quand paraît l'aurore, tous les clercs arrivent de chacune des diaconies ou bien des titres, en chantant des litanies ou des antiennes et tous, dans leur groupe respectif, portent des cierges allumés dans leurs mains et ils arrivent à l'église de saint Adrien martyr, et ils y attendent le pape. Celui-ci entre dans la sacristie; il s'y revêt de vêtements noirs et les diacres prennent aussi des planètes (chasubles) noires. Puis tous se présentent devant le pontife qui remet à chacun un cierge. Cela fait, la *scola* commence l'antienne : *Exsurge, Domine, adjuva nos.* Et le verset étant dit, le pontife sort de la sacristie avec les diacres à sa droite et à sa gauche, et le pontife fait signe à la *scola* de chanter le *Gloria.* Puis il monte vers l'autel, s'incline pour l'oraison, jusqu'à ce que la *scola* commence à répéter le verset. Alors, il se lève de l'oraison, salue l'autel et les diacres à ses côtés. Quand l'antienne elle-même est terminée, la *scola* n'entame pas le *Kyrie eleison*; mais le pontife, se tenant devant l'autel, chante : *Dominus vobiscum*, et puis : *Oremus*; et le diacre : *Flectamus genua*, et, après un intervalle : *Levate.* Et le pontife donne l'oraison.

(1) MIGNE, *Patrol. graeca*, t. 87, 3, col. 3287-3302. Nous n'avons malheureusement pu utiliser que le texte latin, publié dans la patrologie. Le texte grec a été retrouvé et publié par H. Usener dans un *Bonner Universitätsprogramm* pour le 3 août 1889. Cfr BARDENHEWER, *op. cit.*, t. V, pp. 36-41.

Cependant les sept croix sortent, portées par les staurofores, mêlés au peuple. Puis, les prêtres et les sous-diacres, enfin le pontife avec les diacres. Deux cierges allumés sont portés devant lui et un encensoir est porté par le sous-diacre et deux croix précèdent. La *scola* suit le pontife en chantant des antiennes. Quand la *scola* a fini une antienne, le clergé qui précède le pape la répète.

Quand on s'approche de l'*atrium* de l'église de la Sainte Vierge, le pontife donne l'ordre à la *scola* d'entamer la litanie, en répétant trois fois à tour de rôle. Lorsqu'il est entré dans l'église, il se dirige vers la sacristie avec les diacres. Tout le reste du clergé se rend devant l'autel et achève la litanie, comme il est marqué ailleurs. Ensuite la *scola* commence l'antienne de l'introït. Et ce jour-là on ne chante pas le *Gloria in excelsis Deo* (1) ».

Ce long texte, traduit du latin, forme l'un des cinquante *Ordines Romani*. On désigne sous ce nom des guides ou directoires, composés du VIII^e^ au XV^e^ siècle, en vue de l'exécution des principales cérémonies romaines, par le pape, les évêques, etc. Le XX^e^ *Ordo*, transcrit ci-dessus, est un des plus anciens et le manuscrit qui nous l'a conservé, le *Parisinus* (Biblioth. Nation. Lat. 974 fo. 120-121) date du IX^e^ siècle.

Le 2 février, au matin, le clergé de Rome appartenant aux vingt-cinq paroisses ou titres et aux sept diaconies ou quartiers se rendait donc à l'église de Saint-Adrien, au Forum, l'ancienne *Curia Senatus*, dont le pape Honorius I (625-638) avait fait une église. Le souverain pontife s'y rendait également. Il remettait à chacun des clercs un cierge. Puis la *Scola* commençait l'antienne que l'on chante encore à la fin de la distribution des cierges : *Exsurge, Domine, adjuva nos et libera nos propter nomen tuum.* Venait ensuite le ps. XLIII : *Deus auribus nostris audivimus : patres nostri annuntiaverunt nobis.* L'antienne *Exsurge* répétée, le pape chantait l'*Oremus*, le diacre : *Flectamus genua... Levate.* Enfin le pape encore entonnait l'oraison : la *collecta ad Sanctum Adrianum.* Toutes ces formules sont restées en usage aujourd'hui.

(1) Texte dans L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 4^e^ édit. Paris, 1908, pp. 485 et 486. Cfr M. ANDRIEU, *Les Ordines romains du haut moyen âge*, t. I, pp. 13 et 256. Louvain, 1931 *(Spicilegium sacrum Lovaniense)*.

Mais l'oraison : *Exaudi quaesumus*, commençait jadis ainsi : *Erudi quaesumus.*

Alors se formait la procession. Chaque région ou diaconie était précédée de ses enseignes, une croix d'argent fixée à une hampe de bois et sur laquelle étaient trois cierges allumés. Ces croix étaient portées par les *Stauroforoi.* Après les prêtres et les sous-diacres marchait le pape entouré de diacres. On portait devant lui deux cierges et un encensoir, comme on portait jadis devant certains magistrats romains des lumières et un réchaud pour les rallumer si elles s'éteignaient. A l'époque où nous sommes, le *thymiasmaterium* ne sert encore qu'à parfumer. On n'encense personne, pas même le souverain pontife.

Cependant la procession approche de la basilique de Sainte-Marie-Majeure. Le pape donne signe à la *scola* d'entamer la litanie qui se terminera par le *Kyrie eleison.* Avec ce dernier chant la messe commence. Mais ce jour-là, de même que tout le clergé porte des habits noirs — la couleur liturgique employée alors pour les jours et les cérémonies de pénitence — on omet le *Gloria in excelsis Deo.*

Ainsi le XX^e *Ordo Romanus* nous indique deux rites nouveaux propres au 2 février et que ne signalait pas la *Peregrinatio Silviae :* la distribution des cierges et la procession aux cierges. Arrêtons-nous quelque temps au second.

A vrai dire, une procession existe déjà à Jérusalem, à la fin du IV^e siècle, le quarantième jour après la Naissance du Christ. Mais c'est une procession comme la *Peregrinatio* en mentionne tant d'autres, c'est-à-dire un cortège de fidèles qui se rendent dans une église. Rien absolument ne permet de supposer une procession aux lumières (1).

(1) Elle n'est donc pas à rapprocher de la procession du Dimanche des Rameaux pour laquelle, dit Éthérie, les uns portent « ramos palmarum » et les autres « ramos olivarum ». Celle-ci partait du Mont des Oliviers et descendait vers l'église de l'*Anastasis* (DUCHESNE, *op. cit.*, p. 511). Le texte de l'Évangile pouvait aisément provoquer, surtout à Jérusalem, une procession aux Rameaux. Le cas est fort différent pour une procession aux cierges. L'expression du vieillard Siméon : *Lumen ad revelationem gentium* a dû sans doute contribuer à son origine ou à ses développements, il est difficile de dire dans quelle mesure.

Dans son fameux ouvrage, le *Rationale divinorum officiorum*, le « dernier mot du moyen âge, d'après Guéranger, sur la mystique du culte divin », Guillaume Duranti de Rende († à Rome en 1296) énumère six causes pour lesquelles nous portons des cierges allumés à la procession du 2 février. C'est afin d'imiter les Vierges prudentes, dont Marie est la tête, et de pouvoir entrer en même temps qu'elles avec la lampe ardente de la charité et des bonnes œuvres, dans le temple de la gloire, auprès du divin Époux. C'est encore parce que « la lumière pour la révélation des Gentils » a pour nous, en ce jour, été présentée au Temple. Parmi les autres raisons, nous n'en retiendrons qu'une, de nature plus historique : « C'est afin que la religion chrétienne change en une cérémonie meilleure le rite païen. Car, tous les cinq ans, aux Calendes de février, en l'honneur de Februa, mère de Mars, qu'ils croyaient être le dieu de la guerre, les Romains illuminaient la ville pendant toute la nuit avec des cierges et des flambeaux pour que Mars leur donnât la victoire. Cette fête s'appelait : *A Burbale.* Les Romains, en février, sacrifiaient à Februus, c'est-à-dire à Pluton, et aux autres dieux infernaux, pour les âmes de leurs ancêtres... On raconte que Pluton... pris du désir de la belle Proserpine, l'enleva au début de ce mois et la fit déesse. Cérès, la mère de celle-ci, et ses parents, cherchèrent la jeune fille pendant la nuit, éclairés par des flambeaux, dans les forêts de l'Etna... C'est pourquoi les Romains, en mémoire de ce fait, purifiaient la ville pendant la nuit, en l'entourant de flambeaux allumés. Mais le pape Serge changea en quelque chose de mieux ces coutumes de purification lorsqu'il institua la fête de la Purification de la Sainte Vierge pendant ce mois; il ordonna aussi de faire alors des processions; le peuple tout entier, portant des cierges dans la main, se rend d'une église dans une autre, en mémoire du céleste royaume dans lequel entreront les élus, venus au-devant de l'époux avec les lampes ardentes de leurs bonnes œuvres (1) ».

(1) *Rationale divinorum officiorum*, l. VII, c. VI, 14 et 15; édit. de Lyon, 1584, p. 436-437.

Duranti, à son ordinaire, se contente de reprendre ici, d'une façon plus ou moins littérale, des affirmations d'auteurs plus anciens que lui. Il y en a trois principales : 1) Les païens avaient la coutume de purifier la ville, tous les cinq ans, le 1er février, en l'honneur de Février, mère de Mars. La procession qu'ils faisaient alors autour de la ville, s'appelait l'*A Burbale*, lisez l'*Amburbale*. 2) Ils commémoraient aussi, à la même date, la recherche fiévreuse, en pleine nuit, à la lumière des flambeaux, de Proserpine, enlevée par Pluton ou Februus. 3) Le pape Serge (687-701) remplaça ces usages païens par la fête et la procession du 2 février. La première de ces affirmations remonte au moins jusqu'à l'époque du Vénérable Bède, c'est-à-dire jusqu'en 725 (1). La seconde, beaucoup moins importante pour nous, doit avoir été prise par Duranti à Innocent III (fin du XIIe siècle), qui sans doute l'a copiée à son tour chez un plus ancien auteur (2); enfin la troisième se trouve dans le *Liber Pontificalis*, au pontificat du Pape Serge. Ce dernier passage doit être transcrit ici : « *Constituit autem ut diebus Adnuntiationis Domini, Dormitionis et Nativitatis sanctae Dei genetricis... ac sancti Symeonis, quod Hypapanti Greci appellant, letania exeat a sancto Hadriano et ad sanctam Mariam populus occurrat* (3) ». Que faut-il penser de ces deux affirmations de Duranti ?

Plusieurs auteurs, à la suite du grand Baronius, et, en dernier lieu, J. Toutain (4) ont assigné comme origine à la procession chrétienne du 2 février les lupercales romaines qui se célébraient le 15 de ce mois. Cette opinion est maintenant abandonnée en faveur de l'*Amburbale* ou *Amburbium*. H. Usener, en

(1) *De temporum ratione*, c. 12; MIGNE, *Patrol. lat.*, t. 90, col. 351. A moins qu'il ne faille admettre une plus grande ancienneté que le début du VIIIe siècle pour deux apocryphes attribués à saint Éloi et à saint Ildefonse et qui contiennent des affirmations du même genre sur l'origine païenne de la procession. Mais cela est bien peu probable. Voir l'excellent article de Dom D. DE BRUYNE, *L'origine des processions de la chandeleur et des rogations, à propos d'un sermon inédit*, dans la *Revue bénédictine*, t. 34, 1922, pp. 14-26.

(2) *Sermo XII in Purif.*; MIGNE, *Patrol. lat.*, t. 217, col. 510.

(3) *Liber Pontificalis*, édit. L. DUCHESNE, t. I, p. 376.

(4) *Revue de l'histoire des religions*, t. 79, 1919, pp. 1-13.

1899 (1) et Dom D. De Bruyne, en 1922 (2) ont le mieux exposé et défendu la séduisante théorie, qui se réclamait déjà de Prosper Lambertini, le futur Benoît XIV (3). Elle repose, comme le dit Dom De Bruyne, sur une tradition dont l'ancienneté et la valeur n'ont pas été suffisamment remarquées. « Les chrétiens du moyen âge, continue le savant bénédictin, devaient avoir, comme ceux d'aujourd'hui, une répulsion instinctive à admettre une origine païenne de leurs cérémonies. S'ils l'ont admise, malgré tout, ce doit être à cause d'une raison très grave, c'est-à-dire à cause d'un témoignage décisif (4) ».

Outre l'ancienneté du témoignage qui remonte donc au moins au début du VIII^e siècle, il y a sa valeur. Les affirmations chrétiennes multiples semblent provenir de plusieurs sources et l'on doit admettre l'indépendance des plus anciennes d'entre elles : le *De temporum ratione* de Bède, l'homélie du pseudo-Éloi (5) et le sermon de Corbie (6).

Dans un article publié en 1909 dans le premier volume de *Theologie und Glaube*, le savant A. Baumstark (7) rejetait l'origine romaine de la procession aux cierges du 2 février et faisait dériver celle-ci d'Orient, comme la fête elle-même de la Purification. Mais les copieuses « Untersuchungen », publiées par lui à la suite du texte du sacramentaire de Padoue, c'est-à-dire de la plus ancienne forme atteinte jusqu'ici du sacramentaire grégorien (8), contiennent une « rétractation » intéressante.

(1) *Das Weihnachtsfest*, 2^e édit., dans *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, pp. 310-328, 342-347. Bonn, 1911.

(2) *Article cité*, p. 36, n. 1.

(3) *Annotazioni sopra le feste di Nostro Signore e della Beatissima Vergine secondo l'ordine del Calendario romano*, t. I, pp. 485 et suiv. Bologne, 1740, cité par BAUMSTARK, *art. cit.* plus bas note 7, p. 91, n. 1.

(4) *Art. cit.*, pp. 20 et 21.

(5) Pour Bède, voir plus haut, p. 36, n. 1. Pour le pseudo-Éloi, MIGNE, *Patrol. lat.*, t. 87, col. 602 et VACANDARD, *Les homélies attribuées à saint Éloi*, dans la *Revue des quest. hist.*, t. 64, 1898, pp. 471 et suiv.

(6) Texte publié par Dom DE BRUYNE, *art. cit.*, pp. 14-16.

(7) *Rom oder Jerusalem ? Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmessfestes*, pp. 89-105.

(8) *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli der römischen Kirche (Cod. Pad. D 47, fol. 11r-100r)*, édité par le

Pour des arguments trop longs à reproduire ici, le savant auteur admet, au moins comme possible, l'origine romaine de la procession des cierges et sa dépendance vis-à-vis de l'*Amburbale*.

Il est malheureusement bien rare que les auteurs anciens mentionnent cette fête païenne. Une seule fois, sa célébration se trouve notée (pour 271 de notre ère) dans une source païenne, dans la biographie de l'empereur Aurélien (1). Son nom se retrouve encore dans le commentaire de Virgile par Servius (seconde moitié du IVe siècle) avec cette définition : *Amburbale vel Amburbium dicitur sacrificium quod urbem circuit et ambit victima.* Un peu plus tard, un autre grammairien, Macrobe, écrit : « *Lustrari autem eo mense civitatem necesse erat quo statuit* [*Numa*] *ut justa dis manibus solverentur* ». La fête païenne se célébrait tous les cinq ans, au début de février.

La procession des cierges doit remonter à Rome à une très haute antiquité. Elle ne peut avoir été instituée, comme l'affirme le *Liber Pontificalis*, sous le pape Sergius (687-701). Bède, qui écrit en 725, note soigneusement qu'elle est antérieure aux processions des trois autres fêtes de la Vierge (2). Honorius I (625-638) déjà, comme le suppose avec beaucoup de vraisemblance Baumstark, lui assigna pour point de départ l'église Saint-Adrien, l'ancienne *Curia Senatus*, transformée par lui en l'édifice cultuel (3). Le *Codex Paduanus* D. 47, par lequel nous remontons sans doute encore plus haut, a déjà l'*oratio ad collectam*, bien qu'il ne mentionne pas l'église où se formait alors la procession (4). Celle-ci pourrait même avoir existé à

Dr P. K. Mohlberg et suivie de recherches du Prof. Dr A. Baumstark, pp. 153*-156*. Munster i. W., 1927 *(Liturgiegeschichtlichen Quellen*, fasc. 11 et 12).

(1) *Historia Augusta, Vita Aurelii*, c. 20, § 3. *Amburbium celebratum.* Nous renvoyons pour ce texte et les suivants à Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, t. I, col. 1816-1817. Stuttgart, 1894. Voir encore Usener, *Das Weihnachtsfest*, pp. 313-320. Cfr aussi G. Wissowa, *Religion und Kultur der Römer*, 2e édit., p. 142. Munich, 1912. Voir plus bas p. 20, n. 2.

(2) *De temporum ratione*, c. XII; Migne, *Patrol. Lat.*, t. 90, col. 351. Cfr De Bruyne, *art. cité*, p. 24.

(3) Dans l'ouvrage cité p. 15, note 8, p. 155*.

(4) *Ibidem*, p. 10. Cfr p. XXXIV.

Rome avant la fête de la Purification. Elle se distingue en effet des autres processions de la Vierge par son caractère très net de pénitence, qui cadre mal avec une solennité comme celle du 2 février. Aujourd'hui encore le célébrant se sert pour la procession (et pour la bénédiction) de la chappe violette, couleur qui a remplacé le noir de jadis. Bien plus la procession des cierges se fait le 2 février, même lorsque la fête de la Purification, par exemple à cause de son occurrence avec la Septuagésime, est transférée à un autre jour.

Ne pourrait-on pas trouver plus haut encore un indice de la procession aux cierges, à Rome ? Sans aucun doute. Cependant il s'agit ici non pas d'un fait démontré, mais d'une conjecture, d'ailleurs très plausible parce qu'elle trouve un appui dans les textes.

Cyrille de Scythopolis († peu après 557) (1), que Krumbacher appelle « l'hagiographe le plus remarquable du VI^e^ siècle », écrivant la vie de saint Théodose († 529), y rapporte qu'une noble matrone romaine, nommée Vicellia ou Vecilia, qui avait fondé une église en l'honneur de la Vierge non loin de Jérusalem, à Palaion Kathisma, fut une des premières à introduire la coutume de célébrer le souvenir de la Présentation du Seigneur au Temple avec des cierges allumés. Voici ce texte : αὕτη δὲ τότε ἡ μακαρία Ἱκελία πᾶσαν εὐσεβείας ὁδὸν ἐξασκήσασα κατέδειξεν ἐν πρώτοις μετὰ κηρίων γίνεσθαι τὴν ὑπαπάντησιν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ (2).

Le fait se rapporte à la fin du gouvernement de l'empereur Marcien (450-457). Aussi le savant Usener a-t-il pu écrire : « Comme Romaine, cette dame gardait un souvenir profond de l'éclat de la cérémonie aux lumières. Dans sa propre église, elle pouvait introduire la coutume de son pays, sans se préoccuper de la liturgie de l'Église patriarcale (de Jérusalem) (3). D'ailleurs,

(1) O. BARDENHEWER, *op. cit.*, t. V, pp. 124-131.

(2) *Der hl. Theodosios. Schriften des Theodors und Kyrillos*, édit. H. USENER, p. 106. Leipzig, 1890.

(3) *Das Weihnachtsfest*, pp. 344-346. Il s'agit ici, nous l'avons dit plus haut, d'une hypothèse. En voici les éléments établis par les textes : la procession du début de février est très ancienne dans l'Église de Rome; Vicelia est romaine; elle introduisit à Jérusalem la cérémonie des cierges.

l'Église patriarcale et d'autres Églises orientales ne tardèrent pas à adopter à leur tour la procession aux cierges.

Les rites et formules que nous trouvons dans notre missel actuel et dont nous n'avons pas encore parlé, à savoir les oraisons qui précèdent la bénédiction : *Domine sancte... qui omnia ex nihilo creasti...; Omnipotens... qui hodierna die...; Domine Jesu Christe, lux vera...; Omnipotens... qui per Moysem...: Domine Jesu Christe qui hodierna die...;* la bénédiction elle-même et le chant du *Nunc dimittis* ne se sont introduits qu'aux Xe, XIe et XIIe siècles. Mais l'une des antiennes de la procession, l'*Adorna thalamum*, est prise à la lettre au recueil des Ménées grecs, c'est-à-dire au propre des saints de l'Église byzantine, divisé en douze volumes, un par mois. Elle a pour auteur saint Cosmas de Jérusalem ou de Maiouma, qui fut, avec saint Jean Damascène, le plus brillant représentant de la poésie ecclésiastique, en Orient, au VIIIe siècle (1). Nous nous trouvons ainsi ramenés à notre point de départ, à l'Église de Jérusalem.

Il reste encore sur le sujet liturgique abordé dans cet article bien des points d'interrogation. En particulier sur les origines de la procession du 2 février.

Fut-elle dès ses débuts une procession aux lumières? Influencés par les cérémonies de leur temps, les auteurs chrétiens qui nous parlent de l'*Amburbium*, n'y ont-ils pas donné aux flambeaux une place indue (2)? La procession chrétienne n'est-elle pas devenue une procession aux lumières à la suite de

(1) BAUMSTARK, *Rom oder Jerusalem*, p. 103. EISENHOFER, *Handbuch der Liturgie*, t. II, p. 585. Frib. en Brisgau, 1932, et surtout l'art. sur Cosmas de Maiouma, par A. CHAPPET, dans le t. III, 2, col. 2993, du *Dict. d'archéol. et de liturgie.* Cfr MIGNE, *Patrol. graeca*, t. 98, col. 521-522 (X).

(2) Dans la *Neue Bearbeitung* de la *Realenzyclopädie* de PAULY-WISSOWA-KROLL, t. XIII, 1927, col. 2034, nous lisons ceci : « Der Stadt in engeren Sinne galt das auf der Anfang Februar konzipierte Staatsfest des Amburbium bei dem, ausser der Herumführung der Opfertiere, angeblich Rundprozessionen mit Facheln üblich waren ». Qu'on fasse attention au mot : *angeblich.*

l'établissement de la fête du 2 février et de l'explication symbolique du texte : *Lumen ad revelationem gentium*? C'est bien possible. Pour notre part nous pensons toutefois que la procession chrétienne de Rome, dérivée de l'*Amburbium*, existait dès avant 450; qu'elle était dès lors une procession aux lumières; et que son usage s'introduisit à Jérusalem par l'initiative de la matrone Vicelia.

Quoiqu'il en soit, nous avons l'assurance que la fête du quarantième jour après la Nativité de Notre-Seigneur se célébrait à Jérusalem dès la fin du IVe siècle; que cette solennité, venue d'Orient, s'introduisit à Rome au VIe siècle (1); qu'une procession aux cierges était jointe à la fête du 2 février, à Rome, au VIe siècle, et à Jérusalem, au Ve.

La liturgie de ce jour manifeste donc clairement la collaboration des deux Églises dans le culte chrétien.

Comme pour tant d'autres fêtes, nous connaissons surtout pour celle-ci, nous, Occidentaux, l'apport occidental. Mais l'apport oriental y est considérable. Il ne se limite pas à l'existence de la fête et à telle pièce, comme l'*Adorna thalamum*. La Purification de la Sainte Vierge garde encore aujourd'hui dans le formulaire de la messe et de l'office l'aspect d'une fête de Notre-Seigneur que lui a donné l'Orient. Ni l'introït, ni la collecte, ni l'épître, ni le graduel, ni la secrète, ni la communion ne nomment la Sainte Vierge. L'invitatoire, les répons, les antiennes, qui nous expriment le mieux le caractère spécial de nos fêtes, célèbrent toujours, comme la plupart des pièces propres de la messe, l'entrée du Seigneur, du *Dominator Dominus*,

(1) Car elle est mentionnée dans la plus ancienne forme du grégorien (VIe siècle) (voir p. 15, n. 8) et dans le gélasien (édit. H. A. WILSON, p. 165. Oxford, 1894), dont le texte (de la première recension, *Codex reginae* 316) remonte au moins à cette époque. Il est manifeste, d'autre part, qu'au VIe siècle, le nom de Purification de la Vierge n'est pas encore fixé. On le rencontre dans le *Codex reginae* 316; mais le gélasien d'Angoulême a, le 2 février : *S. Symeoni* (p. 12, Angoulême, 1919); le plus ancien grégorien et le grégorien d'Hadrien : *ypapanti* (K. MOHLBERG et A. BAUMSTARK, *Die älteste...*, p. 10. *The Gregorian Sacramentary*, édit. H. A. WILSON, p. 22. Londres, 1915).

dans son temple. Ce n'est que dans la postcommunion que l'Église nous fait recourir à l'intercession de la Vierge (1) et dans l'offertoire qu'elle nous rappelle la grâce répandue sur ses lèvres et la bénédiction éternelle dont Dieu l'a gratifiée. Enfin les psaumes de l'office sont ceux des fêtes de la Vierge (2).

Le martyrologe romain fait donc bien d'associer, à cette date du 2 février, les deux anciennes Églises, celle d'Occident et celle d'Orient. *Purificatio B. M. V. quae apud Graecos Hypapante Domini appellatur.* É. DE MOREAU, S. I.

(1) Les trois oraisons actuelles de la fête se trouvent dans le grégorien.

(2) Voir EISENHOFER, *Handbuch*, t. I, pp. 582-583. On comprend dès lors la difficulté qu'il y a à répondre à la question suivante : La Purification est-elle bien, comme on le dit, la plus ancienne des fêtes de la Vierge? Certainement oui, en un sens : le quarantième jour après la naissance de Notre-Seigneur fut consacré à rappeler la mémoire des événements racontés par LUC, II, 21-39, avant que ne se célébrassent les fêtes de l'Annonciation, de la Nativité de la Vierge et même de la Dormition. Mais comme fête propre à Marie, celle du 15 août, quels qu'aient été son titre et sa date primitifs, semble bien remonter le plus haut. Voir NICÉPHORE CALLISTE, dans son *Histoire ecclés.*, l. XVII, c. 28; MIGNE, *Patrol. graeca*, t. 147, col. 291-292. Cfr K. KELLNER, *Heortologie*, p. 173. Fribourg en Brisg., 1906; F. G. HOLWECK, *Fasti Mariani*, pp. 170-172. Fribourg en Brisg., 1892; L. EISENHOFER, *Handbuch*, t. II, p. 595. Il ne faut cependant pas admettre, sans vérification minutieuse de leurs sources, ce que disent ces auteurs, même le dernier. Voir encore *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. VI, col. 935 (*Marienfeste*) Fribourg en Brisg., 1934.

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE KANT

« Exiger qu'on juge toujours un philosophe *de l'intérieur*, « à son point de vue et à celui de son temps, c'est admettre « qu'il n'y a pas de vérité en philosophie, qu'un système philo- « sophique est une œuvre d'art qui ne vaut que par son unité « intrinsèque et son harmonie. En philosophie, comme ailleurs, « le respect superstitieux du fait historique aboutit au dilettan- « tisme et au scepticisme ». Cette idée qu'exprime Couturat, dans *l'Avant-Propos* de ses *Principes des Mathématiques* m'est revenue à l'esprit en analysant « *La Philosophie religieuse de Kant* » du P. Bernard Jansen dont le P. Pierre Chaillet vient de nous donner une nouvelle édition et adaptation française (1).

Le P. Jansen, sans avoir cette superstition du *fait* qui ne collectionnerait qu'une curiosité de plus au musée de l'histoire, veut toutefois chercher la clé de la philosophie kantienne, de son unité vivante et progressive, sous les complications, les brusques retours et les contradictions mêmes, dans l'histoire la plus continue et la plus objective, et dans la psychologie la plus intérieure et la plus complexe de son auteur. Le nouvel historien de Kant a compris aussi que ce n'est pas « dans le laboratoire du grammairien, du scholiaste, du traducteur, de l'abréviateur que les mots et les phrases d'un philosophe peuvent refleurir et porter à nouveau une pensée : il y faut l'atmosphère d'un esprit et ce travail mystérieux, comparable à la chimie d'un vivant, par quoi seul, dans un cerveau, se refait une doctrine avec des textes (2) ».

C'est pourquoi ce travail où s'allie « aux solides qualités de l'érudit une heureuse compréhension des problèmes nouveaux » mérite d'attirer l'attention des spécialistes pour son caractère de probité scientifique; il sera surtout pour les étudiants

(1) Bernard Jansen, *La philosophie religieuse de Kant*, traduit et adapté par P. Chaillet. Paris, Librairie philosophique Vrin, 1934.

(2) Aug. Valensin, *A travers la métaphysique*, Paris, 1925, p. 236.

et leurs professeurs un livre classique de haute vulgarisation et de lecture facile. Livre d'histoire et d'actualité; car le problème de Dieu n'est pas de ceux qui peuvent s'évanouir « du nombre des problèmes légitimes ». En caractérisant « l'originalité de Kant et son influence sur la philosophie religieuse », et en retraçant « l'une des tentatives les plus marquantes qui transportèrent sur le terrain philosophique le problème religieux », l'auteur nous aide à mieux réaliser que « le passé, ici, fait plus qu'éclairer le présent; il le commande encore dans une large mesure ».

Deux chapitres préliminaires essaient — trop schématiquement peut-être — de déterminer la place de Kant dans l'horizon doctrinal du temps et d'esquisser la personnalité morale et intellectuelle du philosophe. Ils suffisent cependant pour comprendre ce mot de Fichte : « Ce que l'on choisit comme philosophie dépend de ce que l'on est comme homme », et cette autre boutade : « Kant... le dernier de nos grands scolastiques ». La philosophie critique, en effet, « expression et aboutissement d'une évolution commencée dès la fin du moyen âge », conclut vraiment un passé et ouvre une époque.

Or, Kant, qui passe pour le grand destructeur de la Métaphysique, « était au fond trop métaphysicien pour que sa pensée ne l'ait pas relancé inlassablement à la recherche de la condition absolue et inconditionnée de toutes les réalités finies et conditionnées ». — Pendant la période précritique, « la courbe de son évolution subit des oscillations considérables : tantôt, c'est une baisse inquiétante dans le sens de l'empirisme régnant, ce qui tranche avec ses premières spéculations métaphysiques; tantôt c'est un renouveau dans le sens d'un dogmatisme modéré ». L'infini du monde sensible sollicite la méditation du savant. « Dans le silence universel et le repos des sens, la mystérieuse faculté de connaître qui est au fond de l'esprit immortel parle une langue ineffable et fournit des idées d'un sens enveloppé, qui se laissent bien sentir, mais ne se laissent pas décrire ». — Et déjà, l'attitude volontariste s'annonce : « Rabattez-vous sur

la grande route de la raison humaine. Il est absolument nécessaire que l'on se pénètre de l'existence de Dieu, il n'est pas aussi nécessaire qu'on la démontre ». Kant voudrait bien par sa faculté de connaître déchirer le voile qui cache l'au-delà; il s'y efforce; il essaie toutes les voies; puis il retombe, impuissant, et sans avoir la frivolité du persiflage voltairien, il conclut sur un ton ironique l'essai intitulé « *Rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la métaphysique* » : « La raison humaine n'avait pas des ailes assez puissantes pour fendre les nuages élevés qui dérobent aux yeux les mystères de l'autre monde; et à ces gens de curiosité ardente qui désirent si vivement savoir ce qui s'y passe, on peut donner le simple mais bien naturel avis que sans doute le plus sage pour eux, c'est de consentir à prendre patience jusqu'au jour où ils y arriveront. Mais comme notre sort dans la vie future peut selon toute vraisemblance, tenir à la façon dont nous aurons accompli notre tâche dans celle-ci, je conclus par ce que Voltaire fait dire en fin de compte à son honnête *Candide*, après tant d'infructueuses discussions d'école : « Songeons à nos affaires, allons au jardin et travaillons ». Riehl, sans doute, avait raison contre Kuno Fischer, lorsqu'il disait que ce rire de Kant n'est pas « le rire abandonné, le rire de simple moquerie », mais un « rire humoristique mêlé de sérieux ». Kant n'a rien d'un sceptique, et cette œuvre, qui passera pour la justification la mieux organisée du scepticisme métaphysique, ou du moins de l'agnosticisme, révèle à chaque pas le sérieux d'un drame spirituel où se trouve engagée toute l'âme de Kant, déjà lourde de sa philosophie de demain et qui restera éprise de métaphysique dans les démarches mêmes où sa raison en conteste la possibilité. De cette discordance sortira l'effort critique et constructif de la grande période.

C'est d'abord la limitation de la connaissance à l'expérience phénoménale. Dans l'esprit de Kant, ce n'était qu'un premier temps. Il supprime le *savoir* et y substitue la *croyance*, mais c'est finalement pour mettre la Métaphysique en dehors de toutes les discussions théoriques, à l'abri des objections de la raison spéculative : « L'Être suprême reste donc pour la théodicée

rationnelle, un simple idéal, mais cependant un idéal sans défaut, un concept qui termine et couronne toute la connaissance humaine. L'objective réalité de ce concept ne peut être prouvée par la spéculation pure de la raison, pas plus d'ailleurs qu'elle ne peut être réfutée ». Kant en a pris son parti, « en attendant qu'une théologie morale soit capable de combler cette lacune de toute théologie spéculative ». — « Il serait, sans doute, plus agréable pour notre raison spéculative de pouvoir par elle-même et sans ce détour, résoudre ces problèmes et de tenir prête cette solution, comme une lumière à suivre pour l'usage pratique; mais notre faculté de spéculation n'a pas été aussi bien traitée. Il faut donc encore une fois reprendre nos armes, chercher dans l'usage moral de la raison et fonder sur cet usage les concepts de Dieu, de liberté, d'immortalité... Car c'est un besoin ayant force de loi d'admettre une chose sans laquelle ne peut avoir lieu ce qu'on doit sans relâche se proposer comme but de ses actes. — Ici donc, il y a un principe d'assentiment, valable objectivement pour une raison pratique en même temps que pure, qui donne réalité objective et autorité aux idées de Dieu et d'immortalité par l'intermédiaire du concept de liberté ». La loi morale exprime le devoir-être, absolu, inconditionné; expression immédiate du monde intelligible, elle est signe de l'existence nécessaire du monde métaphysique.

« Tu dois ». Voici le fait unique, privilégié, indéniable qui nous rattache par notre double nature au monde nouménal et spirituel et au monde phénoménal de l'expérience sensible. C'est le commencement absolu... C'est sur ce *fait* de la loi morale « qui annonce un monde de l'entendement pur, qui le détermine même positivement », que Kant fait reposer le monde spirituel tout entier. C'est à partir de l'homme qu'il trouve et gagne Dieu. Par ce vouloir incoercible qui coïncide avec notre nature, nous coïncidons avec l'absolu.

Le P. Jansen s'applique avec succès dans le chapitre, le plus original de son livre, à prouver que « la véritable intention de Kant était bel et bien de fonder une métaphysique ». Métaphysicien jusqu'au fond de l'âme, il aurait plutôt sacrifié le monde

sensible que le monde intelligible. La première *Critique* n'était qu'une propédeutique. La seconde nous livre le centre de gravité de sa pensée, la préoccupation constante de sa philosophie. La métaphysique, fondée sur la raison pratique, reste condamnée, en tant qu'elle se donnerait comme un prolongement de la science, parce que toute *connaissance* doit puiser son contenu dans l'expérience... et qu'à notre raison est refusée toute intuition intellectuelle. Mais bientôt circule un nouveau courant de cette philosophie secrète qui « finira par restituer au penseur, dans l'unité vivante de l'être moral, sensible et spirituel, le droit à l'affirmation métaphysique ».

La croyance personnelle de Kant ne fait d'ailleurs pas de doute : ses amis intimes en témoignent et on accusera bientôt le Sage de Kœnigsberg de corriger les conclusions de sa première *Critique* par un mouvement tournant imprévisible. « Le sort a voulu que je fusse épris de métaphysique ». De fait, Kant ne se départira jamais de cette passion pour les valeurs spirituelles. S'il établit qu'il ne peut y avoir une *Science* du transcendant, s'il maintient fermement toute sa vie les conclusions de son ouvrage capital, sa *Critique de la Raison pure spéculative* cependant ne vise pas le contenu matériel, l'objet de la Métaphysique; elle ne veut être que le procès de la méthode alors en vigueur, celle de la philosophie du sentiment, et celle du dogmatisme rationaliste. Voilà qui est net. Le P. Jansen s'engage à le prouver, textes en main, par une analyse exacte des postulats et de la croyance.

L'impératif catégorique est un fait; la loi morale existe et oblige d'une manière absolue tout être raisonnable; la volonté qui doit se soumettre à cette loi morale est obligée de vouloir tout ce qui en est la condition : liberté, immortalité, existence de Dieu. C'est donc par la foi morale que l'on tient pour vraie l'existence de Dieu. Ainsi « il y a, suivant Kant, un ordre pratique de la raison qui ramène la pensée, quoiqu'indirectement, par le détour de la nécessité primordiale de l'action aux sources des inspirations métaphysiques. Ce qui reste au point de vue *théorique*, principe *régulateur* de notre *pensée*, au point de vue

pratique en tant que *constitutif* de notre *action* et de l'action morale, donc absolument nécessaire, n'en acquiert pas moins, à défaut de la vérité objective d'un objet de *science*, la réalité objective d'un objet de *croyance* ». Foi de la raison, « Vernunftglaube » qui ne le cède en rien, comme certitude, au savoir le plus certain. « Car il doit suffire d'être à même de parler le langage d'une *foi* solide, justifiée au regard de la plus sévère raison, quand même vous devriez renoncer à celui de la *science* ».

Si l'affirmation n'est pas une connaissance donnée au sujet par un savoir, elle est « un besoin, ou un droit, ou une foi; ces trois termes servant à marquer qu'ici c'est la nécessité d'un acte qui fonde pour le sujet, la nécessité d'un objet » (Delbos). Ce n'est pas supplément de preuve, comme si la volonté était tentée de se prendre elle-même pour une raison, mais *droit* et *devoir d'affirmation*, en même temps que résultat d'un assentiment.

Le P. Jansen tient sa promesse et peut conclure : « Le sens profond de tout le système, le centre de gravitation du Criticisme exigent l'existence d'un Être suprême, la réalité de l'Être idéal ». Ainsi « Kant ne doute pas que l'unité de la raison dans la diversité de ses usages ne suffise à le justifier de tout reproche d'agnosticisme ». Mais une telle assurance ne peut se légitimer devant l'entendement théorique; la tentative de Kant pour restaurer les valeurs métaphysiques sur des données volontaristes n'a pas entraîné l'assentiment des meilleurs juges. L'affirmation de la chose en soi ne reste-t-elle pas dans le système kantien, comme le note judicieusement le P. Maréchal « un épisode inexploité » ?

Les deux chapitres suivants traitent de la Religion et du Christianisme : ils font réaliser pourquoi le Criticisme ne laisse logiquement aucune place à la Religion. Deux principes y concourent : l'agnosticisme et l'autonomie.

L'Agnosticisme établit ou amorce la distinction des jugements de valeur et des jugements existentiels, par suite de la séparation radicale entre l'ordre de la connaissance et l'ordre de l'action; la religion ne saurait donc prétendre à prolonger notre connaissance; son Credo n'ajoute rien aux affirmations de la Morale

il n'y a donc point de connaissance proprement religieuse. Il n'y a pas non plus d'acte proprement religieux qui puisse se distinguer de l'acte moral par des caractères spécifiques. La Religion n'est que « la connaissance de tous nos devoirs comme commandements divins ».

Ce n'est pas qu'il faille les considérer comme des lois données par un législateur; toute hétéronomie même à l'égard de Dieu contredirait les exigences de la pure moralité et nierait le désintéressement du vouloir moral uniquement fondé sur le devoir. Cette *autonomie* nous permet cependant de regarder les lois essentielles de toute volonté libre comme des commandements d'un être souverain. « Nous ne pouvons en effet espérer que d'une volonté moralement parfaite (sainte et bonne) et en même temps toute-puissante le souverain bien que la loi morale nous oblige de prendre comme objet de notre tendance, et que nous avons la confiance d'atteindre, en conformant notre volonté à cette volonté parfaite ».

Mais cette relation de dépendance vis-à-vis de Dieu se résout finalement dans l'idée de la volonté autonome. L'acte religieux n'a donc de sens que comme moyen de promouvoir l'attitude morale; il n'a pas de valeur intrinsèque. La religion est exclusivement une « morale ». Il n'y a point de devoirs spéciaux envers Dieu dans une religion universelle : « Car Dieu ne peut rien recevoir de nous; nous ne pouvons agir, ni sur Lui, ni pour Lui... Hormis une bonne conduite, tout ce que les hommes croient pouvoir faire pour se rendre agréables à Dieu est pure illusion religieuse ». Le service divin, le culte envers Dieu ne sont donc que le perfectionnement et la sanctification de la volonté. C'est la morale qui donne sa signification la plus intérieure à la Religion; tout le reste, les parties visibles et extérieures, peut bien être un effort de traduction ou un soutien de cet esprit... Contre « la pente pathologique naturelle » à l'homme de substituer la lettre à l'esprit et de faire un Dieu qu'on gagne à ses intérêts par des services de courtisan afin de se dispenser de rectifier constamment le fond intime de son intention morale, Kant s'acharne avec une passion maladive : tout culte devient faux

culte; toute religion extérieure, illusion et superstition; toute prière, fétichisme... C'est parce que Kant, en développant ces idées sur les rapports de la Morale et de la Religion, frayait la voie à la « Religion de l'Esprit » qu'il a pu être appelé, selon le mot de Paulsen, le philosophe du protestantisme.

Ce que nous avons dit sur les rapports de la Morale et de la Religion chez Kant fait déjà deviner quelle sera son attitude en face du christianisme : attitude de réserve défiante, puis de sympathie bienveillante, une fois que son exégèse, facile et brillante, aura sollicité dans le sens d'une connivence secrète l'accord de cette religion avec la religion de la raison et su lire dans le dogme de la foi chrétienne le message de la pure foi rationnelle.

Dans le chapitre intitulé « *En face du christianisme* », sont analysés les deux ouvrages qui touchent plus directement à la théologie : « *La Religion dans les limites de la simple raison* », paru en 1793 et le « *Conflit des Facultés* », paru en 1797. Ici, le P. Jansen résume Kant en le suivant pas à pas et dégage nettement l'armature de « *La Religion* » : tout d'abord affirmation de la coexistence du mauvais principe et du bon principe; théorie du mal radical; puis lutte des deux principes pour la domination de l'homme; victoire du bon principe sur le mauvais soit au point de vue individuel, soit au point de vue social; au point de vue individuel par la justification intérieure; au point de vue social par l'établissement d'un règne de Dieu sur la terre.

La *justification* est, en somme, une révolution intérieure radicale, une transformation totale, une régénération. Elle est *instantanée*, en ce sens que *l'intention*, la direction dans l'action est complètement changée; l'homme nouveau, dans le fait même de sa conversion, admet dans son intention l'Idéal du Fils de Dieu, il meurt ainsi au vieil homme, renoncement douloureux par où l'homme nouveau se substitue au vieil homme coupable, pour l'expiation méritée par la corruption de son intention antérieure. Mais il est clair que la justification sera *progressive* dans la mesure où la pureté de *l'intention* ne pourra se manifester que progressivement, par une transition

graduelle, dans *l'action*. Dieu veut bien considérer notre devenir vers la sainteté comme si nous en avions la possession parfaite, en vertu de notre aptitude à recevoir ce don : c'est la *grâce*. Sur la grâce elle-même, nous sommes d'une ignorance totale. « D'ailleurs il ne nous est pas essentiel, ni par conséquent nécessaire, de savoir ce que Dieu peut faire ou peut avoir fait pour notre salut; mais de savoir ce que nous avons à faire nous-mêmes pour mériter son assistance ». Dans le « *Conflit des Facultés* », Kant reviendra sur ce point; il montrera que l'action de l'homme doit être considérée comme résultant du libre usage de ses forces morales propres et non comme l'effet d'une cause supérieure, divine. La grâce n'est pas autre chose que la nature de l'homme, en tant qu'elle est déterminée à l'action par un principe intérieur, supra-sensible, intemporel. Si nous rapportons notre action à la grâce de Dieu et si nous l'attribuons en fin de compte à son influence surnaturelle, c'est que nous ne pouvons pas saisir dans son fonds mystérieux la libre détermination de nous-mêmes.

Si l'on passe du point de vue *individuel* au point de vue *social*, l'étude de la victoire du bon principe sur le mauvais principe, c'est-à-dire l'établissement d'un règne de Dieu sur la terre comprend une représentation philosophique et une représentation historique. L'Écriture Sainte, ancien et nouveau Testaments, a symbolisé, sous la forme d'une histoire, le rapport moral intelligible des deux principes opposés. « On voit aisément, écrit Kant, que dépouillée de son enveloppe mystique, cette représentation vivante qui seule vraisemblablement pouvait en son temps mettre l'idée à la portée de tous, a été (quant à son esprit et à son sens rationnel) pratiquement valable et obligatoire pour tout le monde et pour tous les temps... Le sens en est, que le seul salut pour les hommes, c'est d'accepter très intimement de véritables principes moraux dans leur intention ». Suit toute la doctrine kantienne de l'Église visible et de l'Église invisible, avec une interprétation si étroite du sacerdotalisme et du sacramentalisme qu'on se rend compte une fois de plus que le professeur de Kœnigsberg n'a jamais aperçu *le vrai visage du catholicisme*.

Le dernier chapitre esquisse l'histoire posthume de l'effort incomplet tenté par Kant; on y constate la dangereuse fortune de cette sécularisation de la Religion dont il a été l'initiateur et l'un des plus convaincus théoriciens. Revue rapide sans doute, surtout si on la compare aux travaux d'un Pfleiderer, mais intéressante, spécialement parce qu'elle essaie de montrer l'influence de Kant sur certains théologiens catholiques, suffisamment suggestive pour nous faire sentir que si le Kantisme comme système semble mort, l'influence kantienne reste vivante.

* * *

Le P. Jansen expose avec sérénité; il ne réfute pas. La traduction française est encore plus sereine; elle se contente de renvoyer le lecteur aux réfutations explicites ou implicites qui ne manquent pas. La seconde partie de l'ouvrage allemand — exposé synthétique et constructif — n'a d'ailleurs pas été traduite, pour des raisons indiquées dans l'avant-propos. Faut-il le regretter? Il est clair qu'un exposé positif et loyal des exigences du dogme chrétien et des exigences de la raison est une tâche singulièrement délicate. On aurait aimé cependant voir les difficultés serrées de plus près et les points névralgiques du système indiqués encore plus nettement.

Outre les problèmes classiques que posent les rapports de la raison spéculative et de la raison pratique, de la morale et de la religion, de la moralité et de la grâce, il en est d'autres qui auraient pu être éclairés plus vivement, tels celui du symbolisme du monde sensible et de l'histoire et surtout celui des sens si divers qu'on peut prêter au mot « symbole » dans l'interprétation de l'Écriture. Expression voilée de doctrines purement rationnelles ou traduction de réalités spirituelles concrètes relevant de l'initiative de Dieu? Kant a-t-il, en définitive, exclu la Révélation de la Religion? L'esprit du lecteur, indécis, n'est-il pas invité à conclure trop vite? Une utilisation plus large de la *Critique du Jugement* et des *Éléments métaphysiques de la Doctrine du Droit et de la Vertu*, où la notion d'amour

tient une place qui n'est pas négligeable, aurait aidé à une reconstruction plus complète, plus vivante et plus ressemblante du système. On aurait pu en particulier grouper les textes importants concernant la pureté d'intention, la sincérité intérieure et la bonne foi, examiner le critère intérieur et extérieur que Kant en donne, indiquer ce qu'il faudrait corriger ou ajouter, et quel prolongement permettrait de rejoindre ce que les théologiens catholiques entendent par foi implicite.

Le P. Jansen note, en passant, que des critiques récents ont insisté sur l'a-priori religieux qui conditionne l'expérience du *Sublime* et le sentiment de *Respect* devant l'absolu du devoir. Certains ont même parlé du mysticisme de Kant. Dès 1797, un de ses élèves intitulait une dissertation : « De similitudine inter mysticismum purum et kantianam religionis doctrinam ». Delbos affirme la présence de cet élément mystique dans l'œuvre de Kant (1), et dans ses « Études d'histoire de la Philosophie » (p. 212), Boutroux ne craint pas d'écrire : « Même les philosophes « allemands de la réflexion et du concept, les Kant et les Hegel, « si l'on considère le fond et l'esprit de leur doctrine et non « la forme sous laquelle ils l'exposent, sont moins exempts de « mysticisme et de théosophie qu'il ne semble et qu'ils ne le « disent. Car eux aussi placent l'absolu véritable, non dans « l'étendue ou dans la pensée, mais dans l'esprit conçu comme « supérieur aux catégories de l'entendement, et eux aussi cher- « chent à fonder la nature sur cet absolu ». Plus récemment H. Schmalenbach (2) insistait encore sur la profondeur du sentiment religieux chez Kant et voulait retrouver à la base de sa philosophie, cette expérience du *sublime* (Erhabene), expérience qui vérifierait les caractères assignés par Otto à l'expérience du *Sacré*. C'est de la même inspiration que relèveraient l'impératif catégorique et le sentiment du devoir.

Ces vues ne sont pas négligeables. Le P. Jansen les rapporte sans les faire siennes. On aurait souhaité ici une discussion

(1) *La philosophie pratique de Kant*, 1905, Paris, p. 140 et suiv.
(2) *Kants Religion*. Berlin, 1929.

plus nette de cette thèse que des débats récents sur la notion de philosophie chrétienne ont souvent côtoyée. Il n'y a aucun risque à reconnaître, avec M. Maritain lui-même, en toute grande philosophie une aspiration mystique. C'est l'écho, qui peut être nuancé et très catholique, de la doctrine trop absolue d'un Max Scheler sur le primat de la conscience religieuse. Notons qu'on retrouve une courbe analogue dans la philosophie religieuse du Protestantisme, avec la faveur dont jouit l'eidétique husserlienne. M. F. Ménégoz en faisait, il y a quelques années, l'observation désabusée : « Nous voici arrivés à l'époque actuelle. « Déçue des services « rendus » par le kantisme, désappointée « également par la récente réaction, au fond toute dogmatiste, « de l'enseignement « dialectique » de Barth, Gogarten et « Brunner, la théologie protestante commence — un peu tard — « à se mettre en quête d'armes forgées à l'arsenal d'un autre « type de philosophie. Ses regards se portent, aujourd'hui, du « côté de la recherche dite « phénoménologique », dont « Edmond Husserl est le promoteur (1) ». Mais le P. Jansen se défend de lire Kant à travers les systèmes qui se sont enrichis de ses dépouilles tout en reniant son inspiration. Les scrupules d'une bonne méthode historique le détournaient de ces reconstructions du passé en fonction de solutions nouvelles apportées aux problèmes anciens.

On peut cependant regretter que l'historien de Kant n'ait pas davantage attiré l'attention sur la *notion de présence*. Dans sa thèse sur « *L'idéalisme kantien* », M. Pierre Lachièze-Rey en a bien montré l'importance, en particulier pour ce qui concerne l'autoposition et le mode de présence de l'esprit à lui-même (p. 164-207; 468-473). Le P. Jansen aurait pu utilement grouper les textes assez nombreux sur la présence de Dieu, les rapprocher des précédents et montrer dans quelle mesure la présence de l'esprit à lui-même ne se réalise parfaitement que conjointement à une juste notion de l'Humanité, à un respect absolu envers

(1) *Réflexions sur le problème de Dieu*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, t. XI, 1931, p. 34.

elle, et cela, dans l'exercice même de la présence de Dieu. Peut-être serait-ce trop prolonger Kant *in bonam partem*...

Kant lui-même n'ouvre-t-il pas des perspectives qui malheureusement chez lui finissent en impasses? Dans l'ordre de la nature, nous voyons l'esprit se construire un temple et l'habiter; il se pose à la fois comme « Urheber » et comme « Inhaber » de ses représentations. N'en est-il pas de même dans l'ordre de la grâce? Ce rapprochement, qui aurait pu être fécond, saute aux yeux lorsqu'on relit l'interprétation que Kant donne de l'histoire religieuse de l'humanité. Et l'on se prend à songer à la magnifique doctrine de saint Irénée sur l'accoutumance réciproque de l'Esprit et de l'homme, qui fait apparaître l'histoire comme un progrès et une maturation de l'humanité, d'une Humanité adoptée par Dieu et progressivement adaptée dans le temps à cette filiation par la présence efficace de l'Esprit.

Mais le réalisme irénéen nous met dans un autre climat. Kant, par ses abstractions et séparations perpétuelles qui posent des termes sans rapport interne les uns avec les autres, nous présente plutôt « une juxtaposition de choses qu'une pénétration mutuelle de réalités vivantes » (1). A travers ce formalisme, la vie n'apparaît guère, ni l'immanence de l'Éternel dans le présent, ni ce contact dans l'instant, où, étant encore sur la route, nous touchons déjà au terme.

C'est pourquoi Kant n'arrive pas à fournir du monde sensible et du monde social, de l'unité spirituelle de l'Humanité et de la relation de l'Humanité à Dieu une explication vraiment cohérente. Et cela d'autant plus qu'il s'interdit par son interprétation rationnelle et symboliste de l'Incarnation du Verbe, non moins que par son incompréhension du sacramentalisme, tout accès à une présence réelle de Dieu dans l'Église et dans l'Humanité.

N'est-ce pas dans la même mesure renoncer à donner du temps et de l'histoire une justification métaphysique, tout en se condamnant à exclure la religion elle-même de la philosophie

(1) Boutroux, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904, p. 534.

religieuse ? Décevante entreprise de poursuivre un fantôme. Mais vaste et trop féconde tâche de sécularisation des valeurs religieuses, quand il aurait fallu, dans cette purification et spiritualisation religieuse qu'a été et reste le Christianisme, montrer la consécration plus explicite et plus consciente de l'Humanité à Dieu.

Les lignes qui précèdent n'ont voulu que présenter le nouveau volume qui vient de prendre rang dans la Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie de la Librairie Vrin. Si l'on ne trouve pas dans l'adaptation française de l'ouvrage du P. Jansen une discussion des nombreux problèmes soulevés, ce livre du moins est toujours suggestif et stimulant. Le P. Chaillet avec l'approbation de l'auteur a refondu le texte pour lui donner une allure toute française. Les notes amorcent souvent la réflexion et orientent vers les solutions désirées; elles fournissent aussi sur la philosophie religieuse en général d'utiles renseignements. Pour tous ses lecteurs cet ouvrage sera un guide averti et discret.

Lyon, Fourvière. H. DU MANOIR, S. I.

LA TRAGÉDIE
DE L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE

IV. Le Concile de Wuppertal-Barmen.

Lorsque, aux derniers jours du mois de mai dernier, nous abandonnions à l'appel impérieux des presses, les dernières pages de l'étude publiée sous ce même titre, les luttes religieuses en Allemagne entraient précisément dans une phase aiguë. Sept mois ont passé depuis lors. Débordant les questions de personnes pour s'accuser toujours davantage en conflit de doctrine, les oppositions n'ont fait que s'affirmer plus irréductibles : au moment de reprendre le récit des événements, il semble donc qu'un rappel s'impose, au moins sommaire, des objectifs poursuivis par l'un et l'autre camp.

Porté en juin 1933 à la tête de l'église évangélique d'empire par un coup de force des Chrétiens allemands, l'aumônier militaire Louis Müller, désormais REICHSBISCHOF, évêque d'empire, assumait ainsi la tâche de réaliser, sur les bases d'une constitution acceptée le 11 juillet 1933 par tous les partis, l'union en une seule *église allemande évangélique* des vingt-huit églises régionales, luthériennes, calvinistes, évangéliques. Compromis entre les aspirations unitaires et les tendances fédéralistes, la constitution du 11 juillet 1933 accordait aux premières l'institution d'un chef suprême gratifié de droits honorifiques mais aussi d'un pouvoir effectif appréciable. Un évêque d'empire, incarnation de l'église allemande évangélique, en garantissait l'unité; chef du gouvernement central, il présidait le synode national, instituait au nom de l'église les évêques ou chefs des églises régionales, dirigeait un ministère ecclésiastique doté d'une compétence législative étendue. Des tempéraments constitutionnels cependant, de caractère fédératif, atténuaient ce que pouvait avoir d'inquiétant pour des consciences évangéliques cette reconstitution d'une hiérarchie et cette centralisation

apparente de l'autorité. L'église d'empire restait formée d'églises régionales : celles-ci conservaient leur autonomie administrative. Leurs évêques, régulièrement convoqués par l'évêque d'empire, lui servaient en quelque sorte de Conseil d'État; la constitution leur attribuait le droit de présenter au synode national le candidat à la fonction suprême d'évêque d'empire; elle leur reconnaissait aussi celui de proposer à celui-ci les pasteurs aptes à siéger dans le Ministère ecclésiastique. Un synode national complétait l'organisation. Convoqué au moins une fois par an, plus souvent s'il le demandait, sa collaboration était requise pour toute modification importante dans l'organisation de l'église d'empire : à défaut de l'unanimité dans le Ministère, les deux tiers de ses voix étaient nécessaires pour rendre valide toute loi modifiant de fait la constitution.

Si imparfait qu'il fût, ce compromis marquait un pas en avant vers l'union des églises allemandes; eu égard à la multiplicité des confessions, il était d'une importance religieuse et politique capitale. Aux aspirations vers une concentration des forces nationales il concédait tout ce qui pouvait s'accorder avec la susceptibilité des « confessions »; entre les mains d'un évêque d'empire modéré, prudent, homme d'État, nul doute qu'il fût capable, avec le temps, de contribuer au relèvement du prestige de l'église évangélique. Bodelschwingh vraisemblablement en aurait tiré ce parti, mais au petit cercle des agités dont Müller était la créature, une pareille constitution n'apportait que des satisfactions très mélangées. Ce qu'on voulait ici débordait en effet de beaucoup ce que, en juin 1933, les circonstances contraignaient d'accepter. Pour les Chrétiens allemands, un tel compromis ne pouvait être qu'un marchepied : la porte était simplement ouverte; on s'installerait dans l'édifice, mais avec la ferme intention de le transformer entièrement. Les mêmes réformes radicales devaient être opérées dans l'église comme dans l'état : si, au-dessus des autels, on n'osait point encore inscrire la devise que tous portaient déjà gravée dans le cœur : « *Un Peuple, un État, une Église, une race, un sang, une foi* », on s'en inspirait pourtant déjà. Plus d'églises régionales, luthériennes

ou calvinistes, autonomes sous des chefs élus, mais, comme dans l'Église catholique, de véritables diocèses dirigés par des fonctionnaires ecclésiastiques dépourvus de toute autorité législative, nommés par l'évêque d'empire, révocables. Comme on ne voulait qu'une église, on voulait, pour la régir, un pouvoir fort et centralisé. Ainsi, aux principes spécifiquement protestants de la communauté groupée par la foi en un même ensemble de croyances, « la Confession », en qui et par qui s'exprime l'Esprit-Saint, « vox Populi vox Dei », on substituait sans discussion le principe du chef, le principe d'autorité. Non seulement les communautés devraient désormais s'incliner devant une autorité visible, mais elles n'auraient plus même voix au chapitre dans l'établissement de la hiérarchie qui leur serait imposée par en haut.

Müller, il est vrai, avait au début protesté de la pureté de ses intentions. La constitution nouvelle ne toucherait en rien aux Confessions, c'est-à-dire aux formulaires de croyances; on ne se proposait qu'une organisation extérieure qui, encadrant tant d'églises indépendantes les unes des autres, mettrait un peu d'ordre dans la confusion. Respectueux des consciences, les réformateurs ne se proposaient d'ailleurs que d'agir à l'amiable : pour amener les églises à se rallier à l'idéal des Chrétiens allemands, on recourrait à la persuasion. A mesure que les semaines passaient, il avait bien fallu cependant constater à quel point les actes démentaient les paroles. Sous prétexte de débarrasser l'église d'éléments troubles, politiques et réactionnaires, on avait sans égard révoqué ou suspendu les surintendants (doyens) et les pasteurs les plus estimés pour leur caractère, leur doctrine, leur vie religieuse : en Prusse, une cure sur cinq, en Saxe une sur trois, étaient sans pasteur. Dans les églises où dominaient les Chrétiens allemands, les meilleurs éléments désertaient les temples pour célébrer leur culte dans des salles de restaurant, de danse, de théâtre. Scandalisés par un gouvernement si contraire à l'esprit de l'évangile, vingt-quatre églises régionales sur vingt-huit refusaient d'obéir aux sommations de l'évêque d'empire, d'abdiquer entre ses mains leurs pouvoirs

traditionnels, et elles déclaraient s'en tenir à la Constitution de juillet 1933. Finalement, ce régime de violence révoltant les consciences, laïcs et ecclésiastiques s'étaient concertés pour constituer des *synodes libres*. Formés d'éléments résolus à défendre « l'église du Christ menacée dans son essence même par l'immixtion de la politique », ces assemblées développaient maintenant un mouvement de protestation qui, gagnant de proche en proche, prenait une telle allure, qu'à la fin de mai 1934 on compterait à peu près autant de synodes libres que d'églises régionales officiellement incorporées dans l'église d'empire. Le Brandebourg avait donné le signal; la Rhénanie et la Westphalie avaient suivi l'exemple. En Thuringe même, longtemps dominée par les Chrétiens allemands, un synode aussi s'organisait. Le 29 avril, luthériens et réformés de Westphalie ayant conclu une alliance, une *Union confessionnelle dans l'église allemande évangélique* s'était constituée sous la présidence du Dr Koch : l'opposition avait maintenant son pôle d'attraction.

Au début de cette étude, et pour l'intelligence des événements qui vont suivre, il n'est pas inutile, croyons-nous, de jeter rapidement un coup d'œil sur ce mouvement synodal, d'en mesurer l'ampleur et l'unanimité. Dès le mercredi 2 mai, l'*Union confessionnelle dans l'église allemande évangélique* publie à Berlin un communiqué qui, en quatre articles, réprouve les méthodes de gouvernement de l'évêque d'empire et précise les conditions de la paix religieuse. Le dimanche 6, deux jours seulement après la capitulation du synode de Saxe entre les mains de l'évêque Müller, cent trois pasteurs et laïcs, délégués par les communautés saxonnes, s'assemblent à Dresde pour protester contre cette trahison. Le lendemain 7, à Stettin, le synode libre de l'église de Poméranie — cent vingt-cinq membres accourus de toute la province — s'insurge contre les prétentions de l'évêque d'empire tandis que, siégeant à Cassel, les chefs de l'Union confessionnelle publient une déclaration à la fois solennelle, énergique, précise, que signent les plus hautes sommités religieuses de l'évangélisme. Le mercredi 9, l'évêque de Hanovre, Dr Mahrarens, un des trois constituants de mai

et de juillet 1933, personnage aussi considéré pour sa valeur religieuse par les catholiques que par les évangélistes, proteste à son tour contre la décision prise par le sénat de son église d'adhérer sans conditions à l'église d'empire; et le jeudi 10, fête de l'Ascension, une assemblée du clergé évangélique à Siegen, appuyée sur une pétition de quarante mille signatures — quatre-vingts pour cent des électeurs inscrits dans le pays de la Sieg — prend à son tour position contre le gouvernement central de l'église d'État. Le samedi 12 mai, c'est au tour du Consistoire évangélique de Munster en Westphalie, de faire connaître son refus de mettre à la disposition de l'évêque d'empire l'église des saints Apôtres, qu'il requiert pour l'intronisation du pasteur Adler comme évêque de Westphalie, le dimanche de la Trinité 27 mai. La semaine qui suit n'est pas moins agitée. Le dimanche 13, réunis en grand nombre à Brême, des délégués des églises luthériennes du nord de l'Allemagne : Hanovre, Oldenbourg, Hambourg, Schleswig-Holstein, dénoncent comme un danger pour l'unité du peuple allemand les atteintes portées par le gouvernement central ecclésiastique à la Constitution de juillet 1933, dont le Reich s'est porté garant; tandis qu'à l'autre extrémité de l'empire, à Breslau, le synode confessionnel de Silésie déclare se ranger derrière son évêque le Dr Zänker et adhérer à l'Union confessionnelle. Sur huit cent trente curés ou pasteurs, cinq cent cinquante signent la déclaration et tout aussitôt les désertions commencent à ébranler le front Chrétien allemand. Le mardi 15 mai, le synode libre de Brandebourg siège à Berlin-Steglitz au milieu d'une assistance considérable. En termes véhéments le comte von Arnim-Kröblenberg y stigmatise les procédés de combat des Chrétiens allemands : révocations sans nombre, violences brutales sur la personne des ecclésiastiques qui refusent de se soumettre. « L'opposition, dit-il, n'est pas assez énergique. La résistance reste trop passive »; et il rappelle au clergé que, dans la formule de l'ordination, l'obéissance à l'autorité séculière est expressément placée au second rang. Passant au paragraphe arien, il souligne que tout baptisé est chrétien et qu'il n'y a pas

de chrétiens de seconde classe. Tous les orateurs expriment la même façon de voir : la fusion des églises luthériennes en une église d'empire est incompatible avec le principe confessionnel. Quatre jours plus tard, le samedi 19 mai, une longue déclaration paraît, signée de douze professeurs de la Faculté de théologie à l'université de Leipzig. Elle réprouve l'arbitraire introduit dans l'église au nom du *Führerprinzip* et réclame le retour à un état de choses à la fois plus juridique, plus ecclésiastique, plus conforme à l'esprit de l'évangile. Le mercredi 23, tandis que, réunis à Hanovre dans l'église historique des marchands, deux mille délégués de l'Union confessionnelle représentant cinq cent soixante paroisses se rangent aux côtés de l'évêque Mahrarens contre le sénat de l'église du Hanovre, la presse évangélique publie un Mémoire souscrit par trente-deux professeurs de théologie représentant douze universités de l'Allemagne du nord. Eux aussi, après avoir rappelé la mission de l'église, condamnent en termes énergiques l'introduction dans l'église du *Führerprinzip* dont, en les énumérant, ils révèlent les lamentables conséquences. Le lendemain, jeudi 24 mai, le prévôt Eckert, délégué de l'évêque d'empire pour la capitale, ayant convoqué chez lui, pour leur offrir des paroisses hors de Berlin, douze curés suspendus de leurs fonctions mais qui persistent à les exercer dans les chapelles de fortune, les douze curés refusent d'un commun accord de se rendre à la convocation, « ce qui présumerait, disent-ils, de la légalité des mesures dont ils ont été l'objet »; plus énergique encore, la communauté des Samaritains somme l'évêque d'empire, dans un écrit qui porte deux mille cinq cents signatures, de lui rendre son curé, Harnisch, directeur de la presse du *Notbund*, menaçant, s'il n'est pas fait droit à sa réclamation, de rompre ipso facto avec l'église d'empire. Même évolution des esprits à Hambourg où le jeudi 24, en présence de l'évêque Müller et du Dr Jäger, le président du synode officiel qui vient de capituler lit une protestation collective des principaux curés de la ville et de membres du synode qui protestent contre l'adhésion donnée à l'église d'empire. Chaque jour du mois, sur le bureau du

ministre de l'Intérieur affluent les télégrammes d'assemblées, les lettres d'évêques, les déclarations de synodes qui protestent contre l'action politique développée dans l'église, sous le couvert de l'évêque Müller, par le ministère des cultes prussien; en public comme en privé, Frick se contente de répondre que « l'État n'interviendra pas, l'église devant régler elle-même ses affaires intérieures ».

De toutes les manifestations multipliées depuis un mois sur tous les points de l'empire, aucune cependant ne doit agir sur l'opinion avec autant de force que le concile qui, dans les derniers jours de mai, se tient à Wuppertal en même temps que le synode libre de cette église de vieille Prusse dont Müller est le chef immédiat. Répondant à l'invitation de l'Union confessionnelle, dix-huit églises régionales sont là, représentées par leurs chefs. De tout l'empire une foule immense est accourue, attirée par la présence simultanée de toutes les personnalités en vue de l'opposition : Dr Koch, président de l'Union confessionnelle, Dr Friedrich von Bodelschwingh, évêque d'empire dépossédé par Müller, Dr Meiser, évêque de Bavière, Dr Wurm, évêque de Wurtemberg, Dr Mahrarens, évêque de Hanovre, Niemöller et Jacobi, curés de Berlin, chefs du Pfarrernotbund, surintendant Hahn. Trois jours durant, du 29 mai au 1er juin, le concile examine la situation créée dans l'église évangélique par l'action despotique de Müller, du Dr Jäger et des Chrétiens allemands. Se posant, non en délégués d'une « opposition », mais en représentants authentiques des églises, les membres du concile constatent que le gouvernement ecclésiastique central, en dépit de la Constitution qui le lie, ne tient aucun compte ni de la Bible, ni des Confessions; qu'il multiplie les atteintes aux libertés des églises; que, par ses violations répétées du Droit et de la Constitution, il n'est plus qualifié pour se dire le gouvernement légal de l'église allemande évangélique. Toutes les incorporations d'églises faites jusqu'à présent sont déclarées nulles et non avenues parce qu'opérées par voie de contrainte morale et qu'il est impossible de séparer la constitution extérieure d'une église de sa propre confession. La formation

d'une hiérarchie est déclarée en contradiction avec la pensée fondamentale de la Réformation; le principe du chef, étranger à l'esprit de l'évangile. Aucune unité ne saurait être réalisée dans l'église par des méthodes de violence non plus que par un gouvernement central autoritaire. En d'autres termes, l'évêque d'empire Müller est destitué, entraînant avec lui dans sa déchéance le Ministère ecclésiastique et tout son état-major de collaborateurs. « Les principes théologiques sur lesquels est fondée l'église allemande évangélique, déclare le concile, sont, aussi bien de la part des Chrétiens allemands que du gouvernement central ecclésiastique, constamment et fondamentalement contredits et rendus inefficaces par des prétentions étrangères. Dans ces conditions, cette église, au regard de toutes les confessions que nous représentons, cesse d'être une église ». En conséquence, l'Union confessionnelle prend elle-même en mains l'organisation d'ensemble de l'église allemande évangélique. Sa direction suprême, loin de se comporter à la manière des chefs politiques et séculiers, s'inspirera de l'esprit pastoral et ecclésiastique. Le pouvoir législatif appartiendra, en principe, à l'église, qui décidera seule de l'attitude à adopter vis-à-vis de l'État, des sociétés religieuses étrangères du pays, des églises alliées de l'étranger, mais l'administration, le culte, la jurisprudence, resteront le domaine des églises régionales, corporations libres de statuer sur ce qui regarde leur propre confession. Les communautés, représentées suivant le principe calviniste par des délégués, conserveront leur autonomie. Marquant ensuite un pas en avant dans la voie de l'unité, luthériens, calvinistes, évangéliques, tombent d'accord sur six articles de foi dont trois rejettent la hiérarchie, la contrainte morale de la conscience, l'intrusion de l'État dans les affaires de l'église; en termes qui ne laissent rien à désirer, ils consacrent en outre, dans leur conception de l'église, des principes absolument opposés aux principes des Chrétiens allemands et du national-socialisme.

Ces déclarations capitales sont à peine connues du public que, le 1er juin, le synode confessionnel de l'église de vieille

Prusse rompt avec l'évêque Müller, lui refuse obéissance, se constitue en église autonome, et qu'une déclaration de la Faculté de théologie d'Erlangen, « la forteresse historique du pur luthéranisme », signée de six professeurs dont le Dr Paul Althaus, vient appuyer de sa haute autorité les décisions des deux synodes : « Une fusion des églises luthériennes dans l'église allemande évangélique est en contradiction avec la pensée religieuse qui est à la base de la confession luthérienne ».

Telle était l'atmosphère au sein des communautés religieuses de tout l'empire quand, le 16 mai, dédaignant de se dissimuler plus longtemps derrière l'évêque d'empire Müller, le Dr Jäger avait publié le communiqué triomphal que voici : « Un mouvement s'est développé ces dernières semaines dans l'église allemande évangélique qui permet désormais de parler vraiment d'unité ecclésiastique. L'événement capital de l'année 1933 avait été la création d'une église allemande évangélique qui rassemblerait toutes les églises régionales sous un évêque d'empire. Les faits ont prouvé qu'on n'a point réussi par là à réaliser une église unique. Les vingt-huit églises régionales, dont la structure extérieure donne une image parfaite de l'Allemagne au sortir du congrès de Vienne (1815), prétendaient malgré tout demeurer ce qu'elles sont. L'évolution qui s'accomplit actuellement : leur soumission à un gouvernement central, leur intégration en un tout organique, est donc, du point de vue historique aussi bien qu'ecclésiastique, d'autant plus remarquable que le mouvement s'accomplit de la volonté même des corporations ecclésiastiques. L'exemple donné par la plus grande église régionale, celle de l'Union évangélique de la vieille Prusse, a été suivi presque aussitôt par les églises de Hesse-Nassau, de Saxe, de Schleswig-Holstein, de Thuringe. Aujourd'hui, la seconde en importance des églises luthériennes évangéliques, le Hanovre, vient à nous. Les trois quarts de tous les allemands évangéliques sont ainsi rassemblés et d'autres églises régionales annoncent joyeusement leur prochaine adhésion. Cette unité de l'église allemande évangélique ne portera évidemment aucune atteinte à la physionomie particulière de

chacune des parties de l'Allemagne. La forme extérieure d'une église lui est toujours donnée par sa Confession et par la vitalité en elle de l'évangile... A la commission législative qui sera prochainement convoquée il appartiendra de trouver une formule d'unité claire, du double point de vue ecclésiastique et théologique... Une des premières conséquences de cette union va être de simplifier l'administration. Dans quelle mesure pourra-t-on, de ce fait, réaliser des économies ? L'avenir le dira. En tout cas ce n'est pas de l'église d'empire qu'il faut attendre une bureaucratie administrative comme ce fut trop souvent le cas ces dernières années... Le plus urgent est maintenant d'atteindre le but poursuivi dans le gouvernement de l'église d'empire par le directeur ministériel Dr Jäger : l'apaisement... »

D'illusions sur l'accueil que ferait « la contre-église » à ce document, Jäger n'en avait pas plus que Müller. Pour l'un comme pour l'autre d'ailleurs, la tactique à suivre était depuis longtemps arrêtée. Persuadés que l'organisation extérieure, dans laquelle ils voulaient encadrer toutes les églises, n'avait rien à voir avec les Confessions doctrinales, ils étaient résolus à ne pas discuter avec l'opposition mais à la mettre en présence de faits accomplis. Le mot d'ordre était : « si l'église ne veut pas se soumettre, il faut la réformer ». Sans doute aurait-on souhaité bâillonner l'Union confessionnelle, lui retirer tout droit de discuter dans la presse, même ecclésiastique, les décrets et les actes du gouvernement central, mais le ministre de l'Intérieur Dr Frick, dont relevait cette mesure, s'obstinait à ne pas y donner son consentement. Il ne restait donc qu'à user de pression pour amener les synodes officiels des églises à capituler : on aurait ensuite les mains plus libres pour « débarrasser l'église d'éléments réactionnaires qui, sous couleur de théologie, persistaient à y jeter le trouble ».

Le 7 mai, Müller, sans souci de l'émotion causée dans l'église de Saxe par le vote du synode, avait promulgué une ordonnance qui homologuait l'abdication du sénat et du synode et faisait de la Saxe un simple diocèse de l'église d'empire. Le dimanche 13,

il avait installé en Thuringe un nouvel évêque, Sasse, dont toutes les revues ecclésiastiques reproduisaient ces déclarations récemment faites à Weimar : « La lutte qui marque pour l'église la grande époque historique que nous traversons sera poursuivie jusqu'à une heureuse issue : la création d'une église allemande chrétienne unique que nous appelons, nous, l'église nationale allemande chrétienne... Aussi longtemps que le peuple allemand sera partagé en deux confessions, il ne peut pas être question d'unité ecclésiastique. L'Idée-force du national-socialisme vaincra et elle réalisera cette unité ». En pourparlers avec Munster pour l'intronisation de l'évêque Adler, Müller se heurtait bien au consistoire de l'église de Westphalie et au presbyterium de Munster ; mais, solidement appuyé par le ministère prussien des cultes, il ne doutait pas de l'emporter là comme ailleurs. Aussi, dans les derniers jours de mai, au moment même où les synodes libres tiennent à Wuppertal les assises dont nous avons parlé, le Dr Jäger, qui préside à Berlin les travaux de la commission administrative de l'église allemande évangélique, annonce pour juillet la convocation du synode national qui se réunira soit à Berlin soit à Wittenberg. Une organisation de l'église, entièrement nouvelle, sera soumise à son approbation; les adversaires actuels de l'église y trouveront certainement l'occasion de se réconcilier avec elle; les calvinistes en particulier seront l'objet de très grandes prévenances. Puis, comme s'il voulait pourtant contraindre ses adversaires à se cantonner dans une opposition systématique, le gouvernement d'empire appelait à la chancellerie de l'église d'empire, comme spécialiste pour toutes les questions touchant la formation théologique secondaire et supérieure, le pasteur Otto Langmann, connu pour ses idées nationales-socialistes avancées et qui n'envisageait toutes les questions que d'un point de vue politique et de parti.

Si âpre que fût devenue, pendant les derniers mois, la lutte entre le gouvernement central de l'église d'empire et les Chrétiens allemands d'une part, l'Union confessionnelle et le Pfarrernotbund d'autre part, il s'en fallait encore de beaucoup que les fronts fussent à cette époque parfaitement homogènes. Dans

l'un et l'autre camp figuraient bien des éléments qui n'en épousaient point absolument la mentalité, et se défendaient, parfois vivement, d'en approuver indistinctement tous les actes. Parmi les Chrétiens allemands en particulier beaucoup étaient croyants, sincères, animés d'excellentes intentions, persuadés qu'en suivant l'évêque d'empire ils obéissaient à l'autorité légitime. Immense fut donc leur émotion lorsque, sur ces entrefaites, ils prirent connaissance des actes synodaux du Wuppertal et de Berlin-Brandebourg, qui déclaraient hérétiques église d'empire et Chrétiens allemands, et qui, en termes à peine déguisés, disqualifiaient personnellement presque tous leurs chefs. Il n'était plus possible, dans ces conditions, de songer à un rapprochement. Une conférence des chefs de l'opposition prussiens, bavarois, wurtembergeois siègeait maintenant à Berlin : on ne pouvait espérer qu'elle atténuât les points de frictions, nombre de désertions affaiblissant de jour en jour à son profit le mouvement Chrétien allemand. En conséquence, aussi bien parmi les Chrétiens allemands que dans le gouvernement central de l'église, les extrémistes réclamaient des mesures énergiques, il fallait agir sans retard, si on ne voulait pas voir, en dépit des adhésions officielles d'églises régionales, l'opposition grouper dans ses rangs la majorité des évangéliques et surtout des pasteurs; il fallait frapper non seulement les têtes mais révoquer purement et simplement, sans pension ni indemnité, tous les rebelles. Puisque aussi bien le mouvement des jeunes réformateurs « Évangile et Église » et le Pfarrernotbund refusaient de participer en juillet au synode national, qu'ils qualifiaient d'ores et déjà d'*illégal*, les Chrétiens allemands, seuls soutiens de l'église d'empire, n'avaient à prendre conseil que d'eux-mêmes.

De tous les entretiens qui, depuis la fin d'avril, avaient fourni aux membres de synodes libres l'occasion de s'éclairer mutuellement sur le caractère des événements, une conclusion ressortait maintenant : non seulement le principe même de la Réformation se trouvait en jeu mais une question plus grave encore se posait : « Le christianisme lui-même survivrait-il à la création

d'une église allemande évangélique telle que la voulaient Müller, Jäger et les Chrétiens allemands ? A tous il paraissait évident que le christianisme positif dont parlait constamment le chancelier Adolf Hitler n'avait rien de commun avec le christianisme positif de Rosenberg, Baldur von Schirach et autres éléments radicaux. Il n'était pour s'en convaincre que de suivre la polémique développée sur ce sujet, dans la *Reischwart*, organe du Deutsche Glaubensbewegung, par le comte Reventlow. Le mouvement des Chrétiens allemands, où l'on s'inspirait beaucoup plus de germanisme que de christianisme, n'était qu'un phénomène de transition. Déjà notablement différent de ce qu'il était à l'origine, il subissait chaque jour davantage les influences radicales. Le mercredi 18 avril, à Berlin le prévôt Eckert, délégué général de l'évêque d'empire pour toute la capitale, s'appuyant, lors d'une ordination de pasteurs, sur le chapitre V de saint Matthieu, contestait formellement l'identité du Dieu de l'Ancien Testament et du Nouveau, niait que le premier comportât l'idée du Christ, interprétait les paroles des anges aux apôtres, lors de l'Ascension, dans ce sens que, du Christ ressuscité il n'y avait plus rien à attendre. Jésus était simplement le prédicateur d'une morale supérieure, il ne nous avait laissé qu'une doctrine et des exemples. En outre, déclarant qu'il n'ordonnait pas *pro ecclesia* mais pour le service des communautés dont les besoins et les désirs religieux devaient avant tout servir de directives aux pasteurs, Eckert avait finalement ajouté : « Nous arrangerons ensemble notre formule d'ordination ». En Hesse, le directeur des cultes — Chrétien allemand — interdisait l'usage de l'Ancien Testament dans l'enseignement religieux; en Wurtemberg, dans leur organe *Der deutsche Sonntag*, (7 juin) les Chrétiens allemands développaient ce thème que le Christ n'était pas juif... Et n'entendait-on pas déjà leurs théologiens proclamer hautement, comme l'avait fait le samedi 12 mai, dans sa leçon d'ouverture en la grande salle de l'université d'Iéna, le professeur de théologie pratique Dr W. Meyer, qu' « il n'y a pour les Chrétiens allemands qu'une seule Terre-Sainte : l'Allemagne » ; et que « mieux vaut le paganisme, s'il

s'accompagne d'un amour fanatique de l'Allemagne, qu'un christianisme basé sur la théologie dialectique, qu'il s'agisse de celle enseignée dans l'Église catholique, église antinationale et antipopulaire, ou de celle promulguée par la Légion Étrangère des théologiens genre Karl Barth »? Quant à Müller n'avait-il pas, le dimanche 10 juin, pris part, à Berlin Tegel, au congrès des Chrétiens allemands présidé par le pasteur Tausch, successeur du trop fameux pasteur Krause, mais dans les mêmes idées que lui? Il s'y était solennellement déclaré solidaire des Chrétiens allemands, leur avait décerné le titre de « tuteurs du peuple évangélique », proclamant une fois de plus sa devise : *un Peuple, un État, une Église*? En réalité, les Chrétiens allemands faisaient inconsciemment le lit du *Deutsche Glaubensbewegung*, sorte de paganisme germanique... à moins que ce ne fût, par réaction, celui du catholicisme. Dans l'un et l'autre cas, l'œuvre des réformateurs du XVI^e^ siècle était condamnée à disparaître si les évangéliques ne résistaient pas jusqu'au bout. La question de la foi dans le Christ étant ainsi poussée au premier plan, il était clair que le fossé s'approfondissait d'autant entre l'église d'État et l'église confessionnelle.

Tout entier à son œuvre de directeur ministériel des cultes, aussi peu préoccupé de théologie que décidé à réaliser l'unité administrative de l'église, Jäger s'en souciait fort peu. Tout, pour lui, devant être résolu par l'adhésion des églises, il n'y avait d'urgent que l'obtenir; les moyens importaient peu. Le lundi 2 juin lui avait apporté une nouvelle victoire : l'église de Brunswick avait remis à l'église d'empire tous les pouvoirs du synode régional, de la commission ecclésiastique, et du conseil supérieur, y compris le droit d'édicter des lois modifiant la constitution. Dix jours plus tard, ç'avait été le tour de l'église d'Oldenbourg; victoire moins brillante il est vrai puisque trente et un membres seulement contre treize, dont neuf avaient aussitôt quitté la salle, avaient voté la capitulation, et que, par cinquante-deux voix sur cinquante-sept présents — nonante pour cent des pasteurs — l'Association des curés de paroisses du pays avait déclaré ne pas accepter les décisions du synode

régional. Le 15, il enregistrerait un nouveau succès par l'adhésion de l'église de Brême à laquelle il devait présider en compagnie de l'évêque d'empire; mais d'ici là, pensait Jäger, un congrès des chefs d'églises convoqué à Wittenberg (14 juin) pour examiner le projet de constitution, lui en procurerait un bien autrement retentissant. Des invitations personnelles à participer à la conférence ayant été adressées aux évêques de Wurtemberg, de Bavière, de Hanovre, au président de l'église de Westphalie, ainsi qu'aux personnalités de premier plan du Pfarrernotbund, Jäger les attendait avec d'autant plus de confiance que l'évêque d'empire avait, le 10 juin, nettement défini au congrès des Chrétiens allemands, dans un sens acceptable pour les membres du concile de Wuppertal, ce qu'il entendait par christianisme positif. Il ne resterait donc qu'à se mettre d'accord sur la question des rapports de l'Église et de l'État.

Grande fut la déception du gouvernement central ecclésiastique lorsque, l'heure venue d'ouvrir le congrès, Müller, Jäger, et quelques membres de la commission se trouvèrent seuls dans la salle de délibération. Non seulement tous les chefs des églises régionales faisaient défaut, mais Niemöller et Jacobi, dont la présence en ville était connue, s'étaient dérobés. Avec plusieurs autres membres de l'opposition ils tenaient, paraît-il, séparément conseil « au nom de l'église évangélique ». Müller, réduit à présenter devant quelques Chrétiens allemands un rapport que tous connaissaient déjà par le menu, dévora l'affront sans patience. Quelques semaines plus tôt il avait, dans un discours à Essen, prophétisé que, le 15 juin, toutes les églises luthériennes, réformées, évangéliques, seraient rassemblées en une seule église d'empire : le 15 juin au soir, huit églises seulement sur vingt-huit lui avaient accordé leur confiance. Encore la décision, toujours prise à une faible majorité, l'avait-elle été souvent aussi « le cœur lourd » selon l'expression de l'évêque de Saxe, Coch, Chrétien allemand aussi convaincu que national-socialiste fervent. En Bavière, Wurtemberg, Bade même, on demeurait inébranlable. Qu'on prît là très au sérieux les excom-

munications lancées à Wuppertal, Müller en avait la preuve dans l'abstention systématique de tous les membres du concile. Les Chrétiens allemands s'étaient flattés de régénérer l'église; force lui était bien de constater qu'en quelques mois la révolte de quelques curés groupés en Notbund aboutissait à un impressionnant mouvement d'opposition, qui, gagnant de proche en proche, menaçait d'entraîner après soi toute l'église. Le soir même, tandis que Müller et Jäger quittaient Wittenberg pour Brême où ils devaient solennellement introniser le nouvel évêque, le vicaire général de l'évêque d'empire, Oberheid, renonçait à son poste.

A quel mobile obéissait ainsi ce jeune homme de trente ans à peine, dont la carrière avait été si prodigieusement rapide? On ne l'ignorerait pas longtemps, et par là même l'opposition perdrait tout espoir de voir s'améliorer une situation pleine de confusion. Étudiant en théologie, Oberheid avait quitté l'université pour s'adonner quelques années au ministère dans de grandes paroisses industrielles de Rhénanie. Puis il était revenu achever ses études. Vicaire surnuméraire à peine depuis six mois, il avait été distingué par Müller et, au titre d'évêque de Rhénanie, compris dans la première et grande promotion épiscopale. Mais Oberheid naturellement n'avait joui dans sa nouvelle situation d'aucune influence sur un milieu que son élévation avait scandalisé. Fidèle à lui-même, Müller l'avait donc appelé à Berlin pour occuper dans le gouvernement central le poste de « chef d'état-major de l'église d'empire », titre que de puissantes interventions l'avaient bientôt contraint d'échanger contre celui plus ecclésiastique de vicaire général. Quelques mois durant, Oberheid avait joui dans le gouvernement central d'un crédit sans limites. L'église avait alors connu des temps difficiles : de dignes surintendants, d'irréprochables pasteurs, s'étaient vus en grand nombre censurés, suspendus, révoqués. Sans égard pour la constitution, le ministère avait multiplié les mesures les plus arbitraires. Bref le gouvernement central avait alors soulevé contre lui toutes les églises dont les chefs, d'un commun accord, le rejettaient maintenant comme

illégal. Peu à peu cependant Oberheid était entré en conflit avec Jäger dont il réprouvait les projets de lier étroitement à l'État une église fortement centralisée. Aujourd'hui, son émule en violence l'emportait : il ne lui restait qu'à quitter à la fois, sans laisser à personne de regrets, le ministère, le titre d'évêque de Rhénanie, et vraisemblablement l'église d'empire elle-même.

Si la conférence de Wittenberg n'apportait ainsi à Müller et Jäger qu'un échec retentissant, la situation de l'église évangélique elle-même apparaissait alors comme profondément triste. Jamais elle n'avait été si divisée. Dans toutes les églises régionales deux camps se disputaient les fidèles. Beaucoup de communautés étaient totalement détruites, la plupart sérieusement ébranlées. L'autorité de l'église surtout était gravement compromise. Fortement travaillées par la phraséologie nationale-socialiste, tenues dans l'ignorance absolue des questions en jeu par le silence obligé de la presse, les masses, détachées de toute préoccupation religieuse, n'envisageaient que sous l'angle politique, le conflit dont au reste ne leur parvenaient que de lointains échos. Tout se réduisait pour elles à « une bataille de curés », et cela suffisait à discréditer l'église entière. S'il avait été seulement loisible de les éclairer, c'en eût été vite fait de la politique de parti à l'intérieur de l'église, mais aussi longtemps que le ministère prussien des cultes ferait cause commune avec les Chrétiens allemands on ne devait pas l'espérer. Un danger cependant plus grave encore, le schisme, menaçait l'église évangélique. En fait, deux églises se trouvaient maintenant face à face, qui toutes deux s'excommuniaient. Pour tous les esprits qui croyaient encore à l'église du Christ, le concile de Wuppertal était un événement d'une portée capitale. Quelles en seraient les conséquences ? Nul n'osait encore le prédire, mais beaucoup éprouvaient l'impression qu'on s'acheminait vers une rupture dans les institutions puisque déjà le schisme était fait dans les esprits. A qui cherchait loyalement de quel côté penchait le protestantisme, il apparaissait du reste qu'en fait, Müller et Jäger n'avaient obtenu la capitulation des églises régionales que là où le protestantisme était sans vie ni activité.

Le dimanche 17 juin, l'*Évangile dans le IIIe Empire*, organe officiel du mouvement Chrétien allemand, publiait ce bulletin de victoire : « Afin que chacun puisse d'un seul coup d'œil apprécier ce que représente aujourd'hui l'église allemande évangélique, nous donnons ci-dessous la statistique des fidèles par église régionale. De ce tableau ressort clairement de quel côté penche le protestantisme dans le Troisième Empire ». Mais pouvait-on, pour trancher une aussi grave question, s'en rapporter au seul langage de chiffres ainsi brutalement alignés ? L'influence d'une église se mesure-t-elle au nombre d'âmes inscrites sur ses registres ou d'après celui de ses véritables fidèles ? Les moyens ne manquaient pas de connaître ceux-ci : il n'était que de consulter le tableau des participants à la Cène. Dans quelles proportions les deux églises comptaient-elles de ces participants ? Or, à la question ainsi posée, la réponse était tout autre; car, si les églises ralliées réunissaient le chiffre imposant de 32.870.000 âmes, la moyenne des pratiquants par contre n'était chez elle que de 21,25 pour cent, alors que dans les églises réfractaires : Bavière, Wurtemberg, Hesse-Cassel, Bade, elle dépassait 45,85 pour cent. La même remarque valait d'ailleurs pour cette Prusse dont les Chrétiens allemands étalaient pesamment les 19.620.000 âmes et qu'ils faisaient figurer tout entière parmi les églises ralliées. Ici les provinces croyantes de Rhénanie, Westphalie, Hanovre, étaient précisément aussi celles qui se montraient les plus réfractaires. A n'en pas douter par conséquent, où l'église d'État l'emportait, les influences politiques expliquaient seules le succès.

Que la paix fût de ce chef profondément troublée dans l'empire, et le régime national-socialiste lui-même atteint dans sa considération, nul ne pouvait en douter. C'était pourtant un fait, que, sans exception, tous les chefs de l'opposition provenaient de régions et de milieux dévoués par tradition à la plus grande Allemagne et que leur nationalisme était au-dessus de tout soupçon. Comme par ailleurs le congrès de Wuppertal en amenant les luthériens, les réformés, les évangéliques, à se concerter spontanément avec les évêques de Bavière, de Wur-

temberg, de Hanovre, et le président de l'église de Westphalie, avait posé l'acte le plus important que l'histoire du protestantisme allemand enregistrât, dans le sens de l'union des églises, depuis la Réforme, on commençait, dans les hautes sphères officielles à se préoccuper des proportions que prenait le conflit. Discourant le lundi 18 juin devant le Conseil d'État prussien convoqué en séance extraordinaire, le ministre président Goering, celui-là même qui, derrière Rust, ministre des cultes, et Jäger, directeur des affaires ecclésiastiques, encourageait le plus énergiquement l'évêque d'empire Müller, abordait en ces termes la question religieuse : « L'État national-socialiste, résolu à tout renouveler, a décidé la création d'une nouvelle église d'empire. Consciemment, il se garde d'intervenir personnellement et, après avoir posé les principes, il laisse aux églises le soin de s'y adapter, pour réaliser ainsi une certaine unité. Jamais — et je parle ici au nom de tous les hommes d'État nationaux-socialistes, au nom même du Führer, — il ne nous est venu à l'idée d'imposer à cette église un caractère luthérien, réformé, évangélique, pas plus que de nous en servir pour écraser les autres. L'État laisse en ces choses chacun libre d'agir à sa guise; il protège toutes les confessions qui, devant lui, jouissent de droits égaux... Mais, de cette place, je tiens à prévenir très sérieusement les ecclésiastiques de l'église de Prusse qu'ils ont à mettre promptement un terme à leurs disputes. Tout ce bruit n'a pour effet que d'enlever à l'Allemagne, considérée jusqu'à présent comme la terre d'où rayonnent sur le monde l'idée et la pensée de Luther, la direction des églises évangéliques. Nous exigeons qu'enfin la paix et l'entente règnent en ce domaine, et qu'on cesse à l'intérieur de l'église de Prusse de se battre sur le dos du peuple croyant ».

Simplifier à ce point la question n'était point la résoudre et les Chrétiens allemands allaient sans tarder administrer eux-mêmes au tout puissant ministre la preuve que le conflit débordait largement les milieux ecclésiastiques. En ce milieu de juin où nous ont amené les pages qui précèdent, les Chrétiens allemands de Coblence et de Trèves, se séparent en effet bruyam-

ment du mouvement pour s'unir aux Chrétiens allemands de Thuringe qui, maîtres de l'église régionale, poussent à la création d'une église nationale où fusionneraient, en marge de Rome, catholiques et protestants. A Cologne, à Dusseldorf, les désertions creusent également des vides profonds dans les mêmes rangs. En Westphalie, telle est l'exaspération des esprits que, pour la première fois, le président de la province ose censurer la presse chrétienne-allemande, en suspendant pour trois semaines les *Nouvelles évangéliques*, frappant, il est vrai, en même temps, de trois mois d'interdiction la *Westphalie évangélique* organe du mouvement confessionnel. Que la gravité des événements politiques : discours de von Papen à Marburg, agitation des Sections d'assaut, campagne de Goebbels contre les détracteurs du régime, journée du 30 juin, vienne pourtant alors marquer dans le conflit de l'église évangélique, un temps d'arrêt, nul ne s'en étonnera, de ceux qui savent par quelle crise intérieure le régime passe alors, des plus hautes instances au dernier fonctionnaire du parti. Des curés sans doute sont encore arrêtés, mais on peut voir maintenant, à Eichberg par exemple, tout un cortège nuptial que la paroisse vient rapidement renforcer, défendre avec énergie contre les gendarmes un pasteur arrêté au cours d'une cérémonie de mariage. Incertaines, les autorités se relâchent. En dépit des menaces proférées par Goering devant le Conseil d'État prussien d'abord, dans un grand discours à Cologne ensuite, le mercredi 27 juin, le Notbund continue de mener dans toutes les paroisses une active propagande en faveur de l'Union confessionnelle. L'apaisement n'est qu'à la surface. A la fois directeur des cultes au ministère prussien et juriste du ministère ecclésiastique de l'église allemande évangélique, Jäger entend bien régler en dictateur et selon les principes nationaux-socialistes, les relations entre l'État et l'Église, exiger des évêques, surintendants, pasteurs, une profession de loyalisme envers l'État en tant même qu'ecclésiastique. Le vendredi 6 juillet, la crise intérieure passée, lui-même reprend l'offensive.

(A suivre) Pierre DELATTRE, S. I.

LE VIN DE MESSE

PRINCIPES ET CONSULTATIONS

Sans aucun doute, des deux matières nécessaires au sacrifice eucharistique, le vin est celle qui fait naître le plus de difficultés et suscite chez le prêtre le plus d'appréhensions.

En somme, il paraît aisé d'avoir des assurances suffisantes en ce qui concerne le pain. La farine, il est vrai, se prête à des adultérations et à des mélanges inadmissibles. Mais les communautés religieuses, qui nous fournissent d'ordinaire nos hosties, savent s'adresser, pour s'en pourvoir, à quelqu'un de sûr; bien mieux elles achètent souvent le grain; mouture, confection de la pâte, cuisson sont des opérations relativement simples; le transport des pains d'autel n'entraîne pas d'ailleurs de dangers; les limites de conservation et de renouvellement, prescrites par l'Église, sont assez larges pour qu'avec un peu de diligence toute crainte raisonnable soit enlevée.

Il n'en est pas de même du vin.

A moins d'appartenir à une région viticole, on doit le plus souvent passer par un ou plusieurs intermédiaires; le vin est un produit instable, qui exige des soins; le transport, surtout s'il est long, expose à des fraudes. Et puis, réduirait-on au minimum ces dangers, s'adresserait-on à des producteurs directs, les opérations qui nous donnent le vin sont compliquées et délicates; on peut toujours se demander comment elles se passent; l'œnologie, cette science moderne de la vinification, offre ses procédés d'amélioration, dont beaucoup comportent l'emploi des substances étrangères aux raisins et qui de plus en plus passent en usage. Même légalement admises, sont-elles compatibles avec les exigences et les désirs de l'Église ?

Il y a huit ans, dans un article que voulut bien accueillir cette Revue (*N. R. Th.*, juin 1926, pp. 423-447), nous examinions avec quelque détail cette question. Ces pages nous ont valu et

continuent à nous valoir de nombreuses consultations. Nous avons cru que certaines de ces dernières pourraient intéresser et même servir nos lecteurs.

Nous nous permettrons de leur en présenter quatre. Pour plus de clarté, sans reprendre notre ancien exposé, nous les ferons précéder d'un rappel succinct et le plus précis possible des principes qui dominent la matière (1).

I. Principes.

1. C'est au Code de droit canon que nous emprunterons les caractéristiques tout à fait générales du vin de messe : il doit être, nous dit le canon 815, § 2, « *naturel, venant du fruit de la vigne et non-corrompu* ».

Comme *matière invalide* du sacrifice eucharistique sont donc exclus :

a) tous les produits ou liquides, faits avec d'autres fruits que les raisins quelles que soient leur excellence ou leur ressemblance avec le vin (certains cidres pourraient par exemple prêter à confusion pour des non-connaisseurs);

b) un vin artificiel, chimiquement composé des mêmes éléments que le vin de raisin, même s'il présentait aux sens des qualités identiques ;

c) un vin décomposé, soit complètement passé, de manière à n'avoir plus la saveur du vin, soit tourné en vinaigre au point d'être imbuvable.

(1) Il est clair que ces principes n'ont rien d'original ; on en trouverait l'équivalent dans toutes les théologies morales (cf. par exemple VERMEERSCH, *Theol. mor.*, III, 1923, n. 371-372 ; CAPPELLO, *De Sacram.*, I, 1921, n. 288 sq.)

Depuis 1926, le document romain le plus important est sans contredit l'*Instructio... de quibusdam vitandis atque observandis in conficiendo sacrificio missae* etc., adressée en date du 26 mars 1929 aux Ordinaires par la S. Congrégation des Sacrements, *Acta Apost. Sedis*, 1929, p. 631 sq. La *Nouv. Rev. Theol.* l'a reproduite en 1930, p. 48 sq., en la faisant suivre d'un commentaire très clair et très autorisé du R. P. Jos. Pauwels. L'étude générale de ce dernier sur le vin de messe, publiée dans les *Periodica* en 1912 (VI, Suppl. XVIII, p. 57 et suiv.) reste une des meilleures sur cette matière.

Parmi les ouvrages plus récents qui en traitent en détails signalons pour ses vues suggestives la *Pastoralchemie* de Rudolf FATTINGER (Herder, 1930, p. 40-87).

2. Précisant les qualités, qui constituent le vin naturel et non-corrompu, les moralistes reconnaissent en outre que doivent être regardés comme *invalides :*

a) un vin insuffisamment liquide, soit condensé et rendu pâteux par la chaleur, soit solidifié par le froid;

b) un vin tellement chargé d'alcool qu'il ne serait plus qu'une liqueur (certains auteurs, Noldin, Cappello, etc... indiquent comme limite extrême 20 degrés d'alcool);

c) un vin additionné de produits étrangers en quantité supérieure ou même égale à celle des éléments venant des raisins.

Cette dernière règle, donnée communément par les auteurs, est confirmée par l'*Instruction de la S. C. des Sacrements* (1929), qui déclare : « on ne peut tenir pour matière valide un vin qui serait mélangé d'une quantité égale ou supérieure d'eau » (*A. A. S.*, 1929, p. 632).

Disons en passant qu'elle est de nature à rassurer : des producteurs ou des intermédiaires tant soit peu honnêtes atteindront bien difficilement cette marge, surtout dans les pays où, comme en France, production et commerce du vin sont également réglementés et surveillés.

3. Mais l'Église demande plus que de respecter ces conditions de validité. Afin d'obtenir en une question si importante une sécurité plus grande, elle a établi *des conditions de licéité* singulièrement plus rigoureuses.

On peut même dire que devant le progrès de la chimie moderne et les succès de l'œnologie, sans doute aussi devant l'avidité commerciale accrue et la baisse morale accentuée de nos jours dans l'activité économique, comme si elle était en plus grande méfiance, elle tend actuellement plutôt à resserrer ces conditions et à nous presser davantage de les observer.

Ces conditions de licéité se ramènent en somme à ces deux règles principales :

a) Première règle. Le vin de messe doit être un *vin suffisamment fait, convenablement purifié* et *d'une bonne tenue.*

Le *moût* (jus naturel de raisins n'ayant encore subi aucune fermentation) est au moins illicite; le sucre qu'il contient n'est

pas transformé en alcool; ce n'est pas vraiment du vin, — du vin fait. Certains auteurs le tiendraient même volontiers pour invalide; il paraît plus exact d'admettre que ce serait matière valide, mais gravement illicite (Cf. *Rubriques du missel, De defectibus*, IV, 2 « conficitur sacramentum, sed conficiens graviter peccat »). Si jadis, en certaines régions, au temps des vendanges, on usait du jus exprimé des premiers raisins pour offrir le sacrifice, actuellement cet usage ne serait certainement plus approuvé par l'Église. Quant à l'addition en quantité modique à du vin, complètement fait, de moût destiné à l'adoucir, nous en parlerons en détail dans une des consultations suivantes.

Après la fermentation le vin contient des impuretés, constituant la lie; on les élimine par le collage (au blanc d'œufs, à la colle de poisson, au sang, etc...) et les divers soutirages. Un vin non ainsi purifié serait certainement valide; mais il serait illicite comme peu digne du sacrifice.

Plus encore doit-on écarter un vin qui commencerait à présenter des signes de maladie (fleur, tourne, graisse, casse, etc.) et spécialement celui qui s'aigrirait. L'acescence, due à un ferment, le *mycoderma aceti*, très actif au contact de l'air, si elle n'est que peu accentuée, ne compromettrait pas la validité et, en cas de nécessité ou de difficulté, pourrait être négligée; mais, si elle devenait notable, elle risquerait de rendre le vin matière douteuse; pour l'éviter, on sait qu'il faut soigneusement fermer toute bouteille entamée et limiter en la couchant l'action de l'air sur le liquide.

b) Deuxième règle. Aux éléments venant du raisin ne doit être ajoutée aucune substance étrangère, non plus seulement ici en quantité supérieure ou égale, mais même en quantité *vraiment notable.*

Ce dernier mot évidemment n'est pas sans imprécision; on en donnera, croyons-nous, une interprétation raisonnable et commune, en disant que quelques dixièmes ou même quelques centièmes constituent une quantité notable, que quelques millièmes — à plus forte raison des traces difficilement appréciables — peuvent être négligés en vertu de l'axiome : « parum

pro nihilo reputatur ». Au sujet de cette addition de quantité notable, *l'Instruction de la S. C. des Sacrements*, 1929, déclare qu'un vin l'ayant subie devrait être traité comme s'il était matière douteuse. C'est là une manifestation de cette sévérité actuelle que nous venons de signaler dans les directives de l'Église. Toutefois, à parler strictement, nous pouvons tenir avec l'ensemble des moralistes que l'addition à du vin naturel d'une quantité de substance étrangère à vrai dire notable, mais qui reste petite (quelques centièmes par exemple), ne rend pas réellement la validité douteuse; à mesure cependant que la proportion s'accroîtrait et se rapprocherait de la moitié, le doute pourrait naître, et, par conséquent, s'établirait l'interdiction d'user d'un tel vin pour la messe (1).

4. A cette règle si sévère touchant les additions de substance étrangère au raisin, il existe des *exceptions*.

a) Les auteurs du XVIII^e^ siècle (v. g. Benoît XIV, Ferraris...) ne faisaient pas difficulté pour tolérer l'addition d'*une quantité modérée d'eau* à des moûts trop épais. Cette tolérance, au témoignage d'un de nos correspondants, est encore admise de nos jours en certains diocèses d'Italie; et des moralistes modernes, comme Berardi (*Praxis*, III, n. 916), Cappello (*De Sacram.*, I, n. 288), la retiennent à condition que l'addition soit légitimée par un motif raisonnable.

Faut-il en dire autant d'une légère addition de sucre à des vins qui en seraient trop pauvres? C'est encore une question que nous discuterons plus loin.

(1) Nous supposons que cette addition ne modifie pas *profondément* les propriétés normales du vin, surtout ses propriétés organoleptiques, sa saveur, son odeur, sa couleur caractéristiques. Il pourrait se faire en effet qu'une addition modique et même très modique de substance étrangère au vin ait de tels effets : le liquide ne serait plus, au jugement commun, du vin ; et il pourrait devenir non seulement illicite, mais douteux ou invalide. En exemple, citons certains vins médicamenteux, obtenus avec des additions parfois très légères de substances spéciales.

Les diverses règles que nous avons données doivent donc être entendues sous réserve de cette observation et étant supposé qu'il s'agit d'additions respectant ou renforçant les qualités et propriétés d'un vin par ailleurs naturel.

b) En 1706, une réponse du Saint-Office, adressée au préfet apostolique d'Éthiopie, autorisait un *vin fait avec des raisins secs* (22 juillet 1706, *Collectanea S. C. de Prop. Fide*, 1907, t. I, n. 270). Le mode de production était ainsi décrit : des raisins secs, ayant été mis dans un poids égal ou même double d'eau froide, en sont retirés après quelques heures de cette infusion et pressés; si le liquide, après fermentation, a couleur, odeur et goût du vin ordinaire, il peut être regardé comme vin de messe valide et licite. Cette réponse a été de nouveau approuvée de nos jours (v. g. *S.-O.* 7 mai 1879, *Collect.* 1907, n. 1518; 4 mai 1887, *l. c.*, n. 1762).

Il faut remarquer qu'elle admet l'addition en quantité non pas seulement notable, mais considérable d'une eau qui ne vient pas des raisins. Pour expliquer cette tolérance on a pu dire que l'on se contentait de restituer aux raisins l'eau qui en avait disparu, que du reste cet élément était secondaire et non spécifique parmi les éléments du vin. Il n'en reste pas moins que nous avons là une exception tout à fait d'importance aux règles précédemment données.

c) Afin d'assurer au vin une tenue, qui s'oppose aux fermentations secondaires ou aux maladies, et en vue des longs transports, surtout par des pays chauds, il est bon et il peut être nécessaire que le vin soit fortement alcoolisé. Toute une série de décisions romaines permettent l'addition d'alcool à des vins naturels *(vinage)* aux conditions suivantes : cet alcool doit lui-même venir des raisins ou du vin; — l'addition doit être faite plutôt avant que la fermentation du moût soit tout à fait terminée (quand elle cesse d'être effervescente « *tumultuosa* »); — le nombre total de degrés d'alcool ne doit pas être excessif (au plus 12% pour les vins français des régions tempérées, 18% pour les vins espagnols ou de pays méridionaux). (Réponses de 1890, Marseille; 1891, 1896, diocèses espagnols; *Collect.* 1907, n. 1735, 1737, 1752, 1949, 1950).

5. Les diverses indications que nous venons de donner règlent l'attitude à prendre devant les procédés modernes d'œnologie, qui se généralisent de plus en plus dans la production et le commerce vinicoles.

Ils sont à admettre pour le vin de messe dans la mesure où ils s'accordent avec les conditions de validité et de licéité, établies par l'Église.

Sans nul doute, d'une manière générale, là où une réglementation sévère tend à assurer le caractère naturel du vin, les procédés déclarés légaux, seront le plus souvent d'accord avec ces conditions canoniques; ils sont dans le même sens qu'elles; spécialement au point de vue de la validité, on peut dire d'une manière générale qu'ils la garantissent. Néanmoins, du fait qu'ils sont légaux, il ne s'ensuivra pas qu'ils respecteront toutes les exigences et les désirs de l'Église, en particulier en ce qui concerne la licéité.

Ils sont donc à examiner en détail.

En 1926 nous tentions cet examen au sujet des procédés admis par les lois françaises. Nous nous contenterons ici de résumer les *principales conclusions* que nous proposions :

a) Ne doivent faire aucune difficulté toutes les opérations, qui, sans changer la nature et les qualités courantes des vendanges, des moûts ou des vins, permettent de les améliorer pour ainsi dire par une action extérieure (ainsi le dégrappage, diminuant l'acidité, le chauffage et l'évaporation des moûts, destinés à augmenter la proportion de sucre, les soutirages, la pasteurisation ou chauffage des vins en vue de leur stérilisation, etc.).

Il en est de même de tout mélange de vins naturels et purs, les provenances en seraient-elles très diverses.

b) Peuvent être tolérées les additions tout à fait légères de substances étrangères aux raisins et aux moûts, quand elles sont motivées (ainsi la préparation des récipients à l'aide du soufre, la sulfitation ou assainissement des vendanges, des moûts, des vins grâce à des doses peu considérables d'acide (anhydride) sulfureux, le collage à l'albumine, le levurage ou fermentation produite par des levures commerciales, etc.).

c) Si les additions étaient plus considérables (quantité déjà notable, quoique très réduite) elles ne nous sembleraient point tout à fait condamnables, si elles avaient des raisons sérieuses,

bien qu'elles soient le plus possible à éviter. La tolérance paraît surtout légitime quand ces substances viennent des raisins; ce serait le cas, croyons-nous, du tanisage, du tartrage, du phosphatage, de la coloration améliorée avec du caramel de raisin. Une réponse défavorable donnée par le *Saint-Office* au sujet du tartrage (correction de vin trop vert obtenue par une petite dose de bitartrate de potasse — « *Non Expedit* », Carcassonne, 5 août 1896) nous paraît à interpréter plutôt comme un conseil pressant que comme une interdiction formelle.

d) Le vinage ou addition d'alcool est explicitement autorisé par l'Église aux conditions que nous avons dites. L'alcool ajouté doit venir des raisins ou du vin; il faut donc écarter, quoique la loi française le permette, tout autre alcool. L'Église préférerait, afin d'assurer l'homogénéité du mélange, que ce vinage se fasse à la cuve, avant la fin de la fermentation; nous croyons cependant que même se ferait-il le vin une fois constitué, on peut canoniquement l'admettre.

e) D'une manière générale, quand en a le choix, pour améliorer le vin, entre divers procédés, l'Église recommande, — elle l'a fait à plusieurs reprises, — qu'on choisisse celui qui n'ajoute rien ou ajoute le moins possible au vin, qui le laisse le plus naturel et intact : au lieu de sucrer le moût, on vinera, ou mieux on le condensera; au lieu de soigner chimiquement un vin malade, on le remplacera par un vin, moins fin peut-être, mais de meilleure santé.

Voilà quelques conclusions qu'il peut être bon de connaître, ne serait-ce que pour renseigner à l'occasion viticulteurs ou commerçants consciencieux et respectueux des directions de l'Église.

Nous allons les appliquer, ainsi que l'ensemble des principes présentés, à divers doutes qui nous ont été proposés.

II. Consultations.

Première consultation. Vin adouci par addition de moût mûté.

Le moût mûté est du jus de raisins stérilisé par une dose légère d'anhydride ou acide sulfureux; cet acide élimine ou

paralyse les ferments bons et mauvais du moût; tant que l'action s'en fait sentir, aucune fermentation ne se produit; le sucre ne se transforme pas en alcool. Un tel liquide, nous l'avons dit, employé comme matière totale ou prédominante du sacrifice, devrait être estimé tout au moins gravement illicite : c'est du vin insuffisamment fait.

Mais doit-on de même condamner une simple addition modérée de ce moût mûté à un vin complètement fait et dont tout le sucre est devenu de l'alcool ? Ne peut-on user pour le sacrifice de ce vin sec ainsi adouci ?

Voici comment un négociant des régions françaises tempérées nous exposait l'intérêt de la question : « Notre clientèle ecclésiastique, spécialement celle de la Belgique et du Nord français, nous réclame pour la messe des vins doux ou adoucis : ils sont plus favorables aux estomacs à jeûn et plus agréables en dehors du repas.

Or les vins doux d'Espagne et des pays méridionaux, je parle des vins authentiques, sont, dans les contrées indiquées, d'un prix très élevé (haut dosage en alcool) et d'un transport compliqué. Les vins légers de nos régions sont secs. Jadis les lois françaises en autorisaient un sucrage modéré à la cuve, qui en augmentait l'alcool et l'adoucissait. J'ai connu autour de moi des prêtres qui n'hésitaient nullement à user à l'autel d'un vin ainsi sucré; l'un d'eux me disait qu'en acheter à ses paroissiens était pour lui le seul moyen d'avoir commodément un vin de messe tout à fait sûr. Actuellement on ne peut plus en France sucrer les vendanges. Le commerce, surtout là où, en Belgique par exemple, n'existe aucune réglementation légale, est fort exposé à sucrer après fermentation nos vins légers, qu'il sulfite afin de les stabiliser; il obtient de cette manière des vins adoucis et de prix abordables. J'ai toujours refusé de servir pour la messe des vins de cette sorte. Mais on atteindrait les mêmes résultats par *une addition modérée de moût mûté :* sept à huit pour cent, soit quinze à vingt litres par barrique de deux cent vingt-cinq litres, suffiraient; cette addition ajouterait un degré de sucre et masquerait la verdeur du vin; elle nous donnerait des vins

à la fois assez alcoolisés, adoucis et stables, qu'on pourrait parfaitement garantir, puisqu'on en connaîtrait les producteurs et leurs procédés.

Ces vins ainsi adoucis sont légaux; ils sont considérés de tous comme tout à fait naturels; ne peuvent-ils être présentés, en toute sûreté de conscience, comme vins de messe ? »

Réponse. — Sur deux points nous serons affirmatifs :

a) Ces vins, modérément additionnés (dix pour cent au plus) de moût mûté, sont certainement valides. Tous leurs éléments viennent des raisins, sauf l'acide sulfureux, que sa quantité assez minime rend négligeable; la part en vin complètement fait l'emporte assez sur le moût mûté pour écarter tout doute de validité. A la rigueur donc, si on avait une sérieuse raison, on pourrait s'en servir sans crainte pour le sacrifice.

b) En tout cas, entre cette addition de moût mûté et le sucrage fait avant la fermentation ou surtout, après elle, l'hésitation ne serait pas possible : le sucrage, ajoutant un élément notable étranger aux raisins, est davantage à éviter.

Mais sur l'objet principal de la question, que penser ?

Écartons d'abord certaines des raisons invoquées ou insinuées par notre correspondant : désirs chez la clientèle d'un vin plus agréable ou plus digestif, facilités locales de production ou de commerce, prix plus modérés ne suffisent pas à faire reconnaître pour toujours licite ce vin que nous venons de déclarer valide. Qu'on se contente d'un vin sec, si seul il est indiscutable; ou, si l'on tient à un vin doux, qu'on le paye en conséquence. C'est ce que les consommateurs s'exposent à s'entendre répondre de l'Église. Et quant aux commerçants ne leur dirait-elle pas que, s'ils veulent fournir du vin de messe, ils doivent accepter les conditions qu'elle croit sage d'établir ?

C'est donc le procédé et sa licéité qu'il nous faut examiner.

Avouons-le, à première vue, il n'est pas sans soulever un doute sérieux : le moût étant, s'il est seul, matière gravement illicite, une addition de moût mûté ne rend-elle pas illicite le mélange ? Ce dernier n'est-il pas en partie composé de vin imparfait ?

Ce doute est-il bien fondé et résiste-t-il à une étude approfondie ?

D'abord il est une autre substance, qui est matière non seulement illicite mais invalide de la messe et dont une addition modérée ne rend nullement le vin invalide ou illicite. C'est l'alcool. L'Église admet le vinage; le vin viné est composé lui aussi en partie d'un alcool qui, isolé, serait invalide; il n'en reste pas moins vin de messe authentiquement permis.

Et puis est-il exact de dire que le vin total, après addition de moût mûté, contient une partie de vin imparfait ?

En réalité, c'est vrai, le moût était du vin imparfait au moment où il était versé dans le vin sec; mais le mélange une fois fait, ses éléments se trouvent devenir les éléments d'un ensemble; le sucre appartient, non plus à un vin imparfait, mais à un vin qui, par ailleurs, est assez alcoolisé pour être du vrai vin. Grâce à lui, ce vin possédera en outre du sucre, comme il en serait pour un vin doux dont l'alcool aurait naturellement empêché la transformation ultérieure. C'est artificiellement qu'on a empêché cette transformation : en quoi une opération artificielle, qui n'ajoute pas des éléments étrangers au vin, serait-elle défendue ? Il faudrait alors défendre toute pratique de vinification scientifique ou rationnelle, toute direction humaine de la fermentation... En somme tout s'est passé comme si on arrêtait la fermentation à un moment donné de manière à ne pas obtenir toute la quantité possible d'alcool et à conserver du sucre.

Qu'on ne nous objecte pas : l'homogénéité du mélange risque d'être déficiente, parce que l'addition n'est faite que bien après la fermentation. — Sans doute y aurait-il des chances qu'elle fut plus parfaite, si tous les éléments se trouvaient ensemble dès la fermentation ou vers sa fin. Mais ne nous faisons pas d'illusion ni d'idée fausse sur cette homogénéité : de toute manière, le vin reste un mélange — un mélange très instable dont les éléments ne sont pas aussi unis — et donc à unir — qu'on le croyait jadis. Et qu'on n'ajoute pas : mais les commerçants, les producteurs abuseront, si on ne se montre impitoyable pour de telles additions ! — Ici encore, ce serait méconnaître la légitimité et les

bienfaits de tout progrès en vinification; l'Église, ce fut toujours sa manière, est assez prudente et assez éclairée pour le régler, le maintenir dans les limites raisonnables, mais aussi pour l'accueillir et en user.

On le voit donc : à parler sincèrement, nous serions plutôt favorable à la tolérance liturgique de ces vins adoucis par une addition modérée de moût mûté; nous croyons que par elle, des éléments venus du raisin ne restent pas parties de vin imparfait mais deviennent éléments de vrai vin, par ailleurs suffisamment alcoolisé; ils ne s'opposent donc pas à ce que ce vin soit normalement employé dans le sacrifice.

Et cependant, considérant la sévérité actuelle de l'Église, la rigueur de ses récentes réponses, nous n'osons pas affirmer que nos explications seraient capables de convaincre les juges des Congrégations Romaines.

Nous avons donc cru devoir répondre à nos correspondants, — plusieurs nous avaient posé cette même question, — que la licéité parfaite de tels vins n'étaient point certaine, qu'ils feraient bien de ne pas les présenter à leur clientèle comme sûrement liturgiques. Ils pouvaient du reste consulter leurs Ordinaires locaux et s'en tenir provisoirement au jugement de ces derniers — en attendant une décision plus haute... Est-il besoin d'ajouter que nous-mêmes sommes tout prêt à nous y conformer, même si elle était défavorable à nos vues.

* * *

Deuxième consultation. Vin adouci par vinage.

Cette consultation nous vient du Proche-Orient. Une congrégation religieuse y récolte du vin de messe; il est excellent de réputation, mais de prix élevé. Les supérieurs désirèrent notre avis sur sa préparation; ils nous la firent exposer ainsi :

« Nos clients demandent des vins doux (comme plus haut, on le voit); nous les obtenons en préparant trois types de vins.

Un premier type est un vin sec, dans lequel la fermentation a épuisé tout le sucre; il a de 14 à 16,5 degrés d'alcool.

Pour les deux autres types, nous vinons (à l'alcool de vin, bien entendu), quand la fermentation tumultueuse commence à baisser et nous obtenons ainsi des vins doux.

Nos moûts ont à l'origine environ 14°,5 de sucre.

Au moment du vinage, le liquide titre encore de 6°,5 à 7° de sucre, et il a 7°,5 à 8° d'alcool.

En versant par hectolitre huit litres d'alcool pour l'un de ces vins et treize litres pour l'autre, nous obtenons des vins qui titrent l'un environ 15° d'alcool et 4°,8 de sucre, l'autre 18° d'alcool et 4°,6 de sucre.

En même temps que l'alcool, au moment du vinage, nous ajoutons environ 10 grammes d'anhydride sulfureux par hectolitre; alcool et anhydride arrêtent la fermentation (plus rapidement dans le dernier type de vin) et stabilisent les vins.

Par le mélange des trois types, nous obtenons des vins doux intermédiaires qui sont livrés selon les désirs des clients. »

A cette consultation était jointe une réponse particulière donnée par le *Saint-Office* en 1883 à une congrégation d'Afrique. Elle autorisait le vinage aux conditions que rendait publiques le document de 1896, rapporté plus haut.

Réponse. Les divers éléments de la préparation qui vient d'être exposée nous paraissent admissibles :

a) L'Église reconnaît la licéité du vinage à des conditions qui sont ici observées : alcool de vin, — versé au moment où baisse la fermentation tumultueuse — en des proportions fixées, (le degré total des vins doux ne dépasse pas 18°, limite indiquée pour les vins des pays méridionaux).

b) Le sulfitage employé ne laisse dans le vin qu'une quantité très minime d'anhydride (quelques grammes pour 1000).

c) Les trois types de vins sont également licites et leur mélange n'a rien que de permis. Donc préparation et vins incontestablement valides et licites au point de vue de la messe; ils sont en outre très sûrs quant au transfert, à cause de leur haut degré d'alcool et de leur sulfitation.

Remarquons pour confirmer ce que nous disions que le résultat est semblable à celui qu'on cherchait par l'addition

de moût mûté : faire en sorte qu'il reste du sucre dans le vin.

Seulement ici aucun doute sur l'opération, à cause des déclarations explicites du Saint-Office sur le vinage. Le seul inconvénient du procédé c'est — outre que vinage et sulfitage en vue d'arrêter la fermentation ne sont pas, croyons-nous, légaux en France — ceci : les vins ainsi produits — très forts et très sûrs — sont d'un prix très élevé à cause même de leur origine et de leur haut titrage d'alcool.

* * *

Troisième consultation. Vin renforcé par sucrage léger dans les pays de missions.

Il nous faut dépasser le Proche-Orient et descendre jusqu'à l'hémisphère austral. Des missionnaires, qui travaillent sous la Croix du Sud, nous ont interrogé sur la question, si délicate parfois dans les missions, du vin de messe. L'un d'eux nous écrit :

« Nous avons eu tant de difficultés à faire venir d'Europe un vin bien authentique, que nous nous sommes décidés à faire nous-mêmes notre vin de messe. Nous avons de belles vignes, plantées en excellents cépages; seulement sous le soleil tropical, nos raisins mûrissent vite et sont peu chargés de sucre. Notre vin est faible en alcool; la conservation jusqu'à la récolte suivante est parfois difficile. Nous avons essayé de la réduction du moût par le chauffage; les résultats n'ont pas été satisfaisants. Il est par ailleurs peu aisé de se procurer de l'alcool de vin, si exposé aux colonies à être frelaté. Pour renforcer légèrement notre vin, nous ajoutons donc au moût avant la fermentation par hectolitre cinq kilogs de sucre de canne. J'ai consulté plusieurs auteurs de morale là-dessus. J'ai rencontré le P. Vermeersch, qui autorise à la rigueur le procédé (III, n. 372), tout en conseillant de recourir plutôt à la condensation du moût par le chauffage.

Mais ce qui me donne des scrupules, c'est la récente *Instruction de la S. Congrégation des Sacrements*, 1929, paraissant défendre toute addition notable de ce genre et reproduisant une réponse

défavorable faite à la mission du Tché-ly pour un cas semblable.

Que faut-il donc penser de notre procédé et pouvons-nous le continuer en toute sûreté de conscience ? »

Réponse. — Nous avons à nous expliquer nettement au sujet du sucrage.

a) Alors que l'addition de moût mûté n'apportait au vin que des éléments venant des raisins, — qui pourraient donc selon nous être regardés après mélange comme des éléments naturels du vin, — l'addition de sucre introduit sans conteste une substance étrangère aux raisins et au vin. Même, si cette substance n'est pas prédominante ou égale, l'Église demande qu'on l'écarte normalement, afin d'assurer la composition pleinement naturelle du vin eucharistique. Elle est donc en principe défavorable à tout sucrage soit avant soit après la fermentation; s'il est nécessaire de renforcer le vin en alcool, elle préférera qu'on use de tout autre procédé qui ne comporterait pas une addition de ce genre, — à savoir vinage, condensation de moût, raisins secs ajoutés à la vendange. — C'est le sens aussi net qu'invariable de toutes ses réponses et de toutes ses instructions.

b) Est-ce à dire qu'on doive regarder tout sucrage, en toute hypothèse, comme condamné par elle ?

Remarquons d'abord que nulle part, ni dans l'Instruction de 1929, ni dans la réponse à la mission du Tché-ly (1891), il n'est dit que le sucrage soit formellement et absolument défendu. Nous pouvons donc retenir les principes jusqu'ici communément admis par la théologie morale et que nous avons résumés plus haut.

Un sucrage, même notable, s'il reste modéré (c'est le cas quand il ne dépasse pas dix pour cent) n'atteint pas la validité et la laisse intacte, bien que pratiquement il soit le plus possible à éviter. Même actuellement on peut donc tenir avec Cappello (*De Sacram.*, I, n. 289) que dans un cas de nécessité, de grande difficulté à avoir un vin tout à fait pur, on pourrait user d'un vin dont la verdeur aurait été adoucie par un léger sucrage (deux à trois pour cent); avec le P. Vermeersch (*Theol. Mor.*, III, n. 372) on peut estimer que, les autres procédés pour

renforcer le vin ne donnant pas de résultats satisfaisants ou étant trop difficiles à employer, en l'absence de vin totalement naturel, un sucrage modéré du moût pourrait être toléré. Ces vins sont certainement valides et les circonstances exceptionnelles, les rendent, tant qu'elles durent, licites. C'est à cause de telles circonstances que l'Église a pu donner des permissions particulières de ce genre; le P. Vermeersch nous en cite précisément une d'après le témoignage d'une revue théologique (celle donnée à l'évêque canadien des Trois-Rivières en 1892, 5 kgs de sucre par 100 litres, *Revue Théologique française*, t. X, 1905, p. 628).

c) A notre correspondant nous avons donc pu répondre qu'il avait raison de vouloir suivre le plus strictement possible les prescriptions et les directions de l'Église; en Europe, avec les très larges possibilités de production et de commerce qui y existent, le sucrage quel qu'il soit ne saurait être toléré pour le vin de messe; aux missions lointaines, s'il était vraiment difficile soit de faire venir en toute sûreté un vin authentique, soit d'user des autres moyens préférés par le Saint-Office, une plus grande latitude pourrait à la rigueur être admise. Notre missionnaire a déjà vu essayer sans succès la concentration du moût; il estime — et nous comprenons son jugement — le vinage peu sûr; qu'il tente l'addition au moût de raisins secs; s'il lui est malaisé de s'en procurer ou si là encore les résultats ne sont pas heureux, la distance où il se trouve des pays de production et les périls du transport peuvent, croyons-nous, l'autoriser à continuer la pratique d'un sucrage aussi modéré que possible. Entre ce sucrage et un vin venant d'Europe, aussi garanti et aussi soigneusement expédié soit-il, nous croyons qu'il peut et qu'il doit préférer comme plus sûr le premier — du moment qu'il fait le vin soi-même.

* * *

Quatrième consultation. Vin obtenu de moût concentré avec addition d'eau et levurage.

Cette dernière consultation nous est venue non des missions, mais à l'occasion des missions. En Amérique, au temps de la fameuse prohibition, la fabrication et le commerce des moûts concentrés se trouvèrent prendre une grande extension : à l'aide de ce jus de raisins non alcoolisé, on pouvait par simple addition d'eau obtenir une boisson présentant de réelles qualités et des vertus appréciées; en faisant fermenter la dilution, on tournait les lois qui défendaient les liquides alcoolisés et on obtenait du vin dont on pouvait user personnellement ou en famille.

Nous ne savons jusqu'à quel point ce procédé s'était répandu dans les divers pays occidentaux. Jusqu'à ces dernières années la législation française interdisait de concentrer les moûts au-dessus de 10° Baumé. Depuis la loi du 4 juillet 1931 et le décret du 1er juillet 1931, cette restriction a été supprimée. Des distilleries de concentration se sont installées spécialement en Algérie. Leurs moûts, concentrés à un haut degré, réduits à l'état de sirops assez consistants, légèrement sulfités à l'anhydride sulfureux, peuvent voyager avec commodité et sûreté; grâce à une restitution d'eau proportionnée et à un levurage, qui détermine la fermentation, ils sont capables, nous assure-t-on, de donner un vin, possédant les mêmes caractères que s'il était directement produit.

Un procureur de missions — le vin de messe est une préoccupation parfois troublante de ces dévoués serviteurs des missionnaires — frappé des avantages que présente le transport des moûts en pays éloignés, à travers des régions tropicales, nous a demandé s'il ne serait pas permis d'user pour la messe de vins obtenus avec ces moûts, — et, dans l'affirmative, si ce ne serait pas le meilleur moyen de ravitailler en cette matière les missions lointaines.

En nous posant ces questions, il nous communiquait quelques renseignements fournis par une de ces distilleries pour la vinification des moûts concentrés. Nous en reproduirons un résumé.

Les moûts concentrés offerts par cette maison titraient norma-

lement 36° Baumé; leur densité était de 1,33; ils contenaient par litre environ 850 grammes de sucre, dont moitié en glucose, moitié en levulose. Leur acidité (bitrartate de potasse et autres sels minéraux) était en moyenne de 10 grammes par litre.

La concentration ayant fait perdre au jus de raisins la plus grande partie de son eau et quelque peu de son acidité, il faudra, pour obtenir du vin, rendre aux moûts ces deux éléments. Selon le degré d'alcool que l'on veut obtenir, la dilution devra être plus ou moins abondante : ainsi pour obtenir un vin de 10° d'alcool, on ajoutera au sirop comme eau quatre fois son volume, (pour un vin de 11°, trois fois et demi, — 17 grammes de sucre par litre donnent un degré d'alcool). Quant à l'acide tartrite, pour un vin de 10°, on en restituera 2 grammes par litre.

Tout récipient propre (la propreté doit être aussi absolue que possible) peut être employé, pourvu que la substance n'en soit pas attaquée par les acidités du moût.

L'addition d'eau et l'aération ayant suffisamment atténué ou enlevé la sulfitation, la fermentation sera possible, à condition qu'on la fasse partir par des levures. Ces levures peuvent être soit des levures ordinaires de brasserie ou de distilleries (grains, manioc, riz, fruits, etc.), soit des levures commerciales pures et sélectionnées, destinées à la vinification. On les utilisera en préparant des pieds de cuve, c'est-à-dire une petite quantité de sirop, additionnée d'eau (on pourrait y ajouter des raisins secs) dans laquelle on commencera à faire partir la fermentation. Les proportions sont données en détail par les circulaires; nous les omettons. Les pieds de cuve, étant en fermentation, seront versés dans le moût dilué (8 litres environ pour 200 litres); une petite quantité de sulfate d'ammoniaque (2 à 3 grammes par fût) faciliterait l'opération. Des conditions de température sont à observer; la fermentation se fera en quatre ou cinq jours, si on maintient une température moyenne de 30°, — en plus de temps, si celle-ci était plus basse (quinze jours pour 18° à 20°).

Comme d'ordinaire, la fermentation s'annonce par l'apparition des bulles d'acide carbonique; puis le liquide se trouble et dépose au fond du récipient une légère couche blanchâtre

(sels tartriques et levures mortes). Quand le dégagement de CO^2 se ralentit, la fin est proche. Il faut aérer... Il restera à donner au vin désormais constitué les soins ordinaires, le laisser clarifier, le soutirer, si possible le filtrer, éviter de le laisser en vidange dans les récipients, veiller à leur fermeture et le préserver de l'air; la mise en bouteille ne se fera qu'après la clarification totale.

Le prix du moût condensé indiqué par cette maison est d'environ six francs le litre (36° Baumé); il varie du reste d'après l'année et la qualité.

Réponse. — 1. Notre procureur des missions nous demandait d'abord si un vin préparé de cette manière pouvait être considéré comme valide et licite pour la messe.

En faveur de ce vin, un excellent argument existe : c'est, nos lecteurs ont pu de suite le reconnaître, l'analogie assez étroite avec le vin de raisins secs. Ce dernier est admis par l'Église, nous l'avons vu plus haut, à condition qu'il ait fermenté et qu'il offre aux sens les qualités ordinaires du vin. Or le moût concentré, puis dilué n'est guère différent du jus tiré des raisins secs additionnés d'eau. Dans l'un comme dans l'autre, l'eau ajoutée peut être considérée comme restituée aux raisins et au moût; il est vrai, le procédé de restitution n'est pas le même; mais que l'on ait fait infuser des raisins secs ou que simplement et directement on ait ajouté l'eau au sirop extrait des raisins verts, dans les deux cas, on usera des mêmes éléments fondamentaux et essentiels au vin. Comme différence il y aurait, semble-t-il, ceci : peut-être le moût condensé a-t-il conservé moins d'acidité que les raisins secs; mais cette perte n'exigera qu'une restitution d'acide (en pratique de l'acide tartrique) si infime — 2 grammes par litre, soit quelques unités pour mille, — qu'elle peut être regardée comme négligeable (1). Ce qui pourrait toutefois

(1) Pour cette même raison ne peuvent faire de difficulté la sulfitation du moût et le levurage : ces opérations finalement ne laissent à peu près rien dans le vin. L'addition si légère de sulfate d'ammoniaque pourrait également être admise mais suivant les directions de l'Église, on ferait mieux de s'en abstenir, comme de tout autre semblable, si elle n'est pas nécessaire ou très utile.

faire plus de difficulté, c'est qu'avec le moût condensé, le volume d'eau prévu pour la production d'un vin moyennement alcoolisé (10° par exemple) paraît très supérieur à celui dont parlaient pour les raisins secs les documents romains. C'est pourquoi on pourrait recommander, pour plus de sûreté, à qui tenterait d'user du moût concentré et voudrait en préparer du vin de messe, de chercher à obtenir un vin fortement alcoolisé, en réduisant ainsi l'addition d'eau.

On voit donc notre première conclusion : nous sommes porté à croire que le vin obtenu du moût concentré, s'il se présente, après fermentation, avec la saveur, l'odeur et les qualités du vrai vin, peut être admis comme matière du sacrifice eucharistique, tant que l'autorité ecclésiastique n'aura pas décidé le contraire.

2. Le procédé est-il pratique? C'est la deuxième question qui nous était posée.

Ici on comprendra notre réserve. Nous manquons sur ce point d'expérience; et nous serions même très reconnaissant à ceux de nos lecteurs, qui pourraient nous faire profiter de la leur, en nous instruisant de leurs succès ou de leurs déboires.

Tout ce que nous pouvons dire, c'est que, comme transport, ce moût condensé présente de grands avantages. Expédié en boîtes métalliques ou en fûts bien joints et cerclés, il est d'une masse fort réduite par rapport aux vins faits; le haut degré de concentration et la sulfitation l'assurent contre les fortes chaleurs; les dangers de prélèvement et de mouillage sont très atténués... Transport plus sûr et plus facile — sans parler du meilleur marché, — sans nul doute. Seulement il apparaît aussi que la fermentation, la confection, les premiers soins du vin réclament attention et dextérité...(1) C'est pourquoi il serait risqué d'affirmer

(1) L'histoire de l'œnologie algérienne montrerait les difficultés de la bonne fermentation vinaire dans les pays chauds.

Les premiers viticulteurs de la grande colonie nord-africaine, pourtant très au courant de la pratique vinicole, n'obtinrent longtemps que des vins aigres-doux, à peu près imbuvables. Après un demi-siècle de tâtonnements et de longues études scientifiques on reconnut que la température constituait un agent physique d'une influence considérable sur le développement des levures. C'est entre + 20° et + 35° qu'elles peuvent tout à fait bien

que grâce à ces moûts chaque missionnaire pourra aisément faire son vin de messe. Non, si on veut en user, le mieux serait de préparer les vins de cette sorte dans un centre de missions sous une direction compétente; nous conseillerions en outre de ne compter sur ce procédé qu'après l'avoir essayé pour l'usage courant et après s'en être rendu maître. A qui ferait de tels essais, nous souhaitons bonne chance.

* * *

En terminant leurs réponses aux consultations que les Congrégations romaines leur ont demandées, les théologiens de la Ville Éternelle ne manquent pas d'user de belles formules, mises à leur disposition par la langue latine : formules de réserve pour les défaillances de science et les erreurs possibles, formules d'humble respect pour les Éminentissimes Seigneurs qui utiliseront leurs travaux et prononceront des sentences autorisées. Comme eux, disons que nos exposés et nos solutions sont présentés : *Salvo meliori judicio...* Bien que nous n'ayons pas la prétention trop ambitieuse de croire que nos modestes pages parviendront si haut, du moins en toute sincérité protestons-nous, nous aussi, de notre déférence et de notre soumission aux décisions romaines — et présentons-nous à nos lecteurs nos excuses de les avoir peut-être lassés par des détails trop abondants...

Enghien. René Brouillard, s. i.

vivre et agir; elles souffrent au-dessus de + 36° et meurent à 42°, laissant le moût ou le vin en proie à des bactéries diverses, qui transforment le sucre en acides organiques d'un goût détestable. En pays tropicaux, il faudrait donc, pour obtenir, avec du moût concentré un vin convenable, veiller très spécialement à la température du liquide en fermentation (Cfr V. Forbin, *L'industrie vinicole en Algérie* dans *La Nature*, 1er déc. 1934, p. 482).

ACTES DU SAINT-SIÈGE

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Censures appliquées aux Orientaux (Décret du 21 juillet 1934 — *A. A. S.*, XXVI, 1934, 550).

Par décret du 21 juillet 1934, le Saint-Office nous apprend que les membres de l'Église Orientale tombent sous les sanctions pénales édictées aux canons 2320, 2343, § 1, 2367, 2369.

Le canon 2320 frappe des peines les plus graves *l'abus sacrilège des Saintes Espèces*. Au canon 2343, § 1 est édictée l'excommunication très spécialement réservée au Saint-Siège contre tout fidèle coupable de *voies de fait sur la personne du Souverain Pontife*. L'*absolution du complice* fait l'objet du can. 2367, dont tous les clercs connaissent la teneur, car il reproduit l'ancien droit en la matière. Le can. 2369 punit les violations du secret sacramentel.

L'interprétation de ce décret suppose la solution d'un problème plus large : « Les Orientaux sont-ils soumis aux peines édictées dans le Code de droit canonique, Livre V, III^e^ partie, ou du moins à certaines d'entre elles ? »

I. *Opinions des commentateurs*. Constatons d'abord que plusieurs commentateurs ne soulèvent pas même la question, par ex. Sole (1), Cippolini (2), Eichmann (3), Ojetti (4). Le R. P. Michiels, dans son excellent commentaire du can. 1, ne traite pas explicitement cet aspect du problème (5); De Meester (6) non plus.

Le R. P. Cappello pose clairement la question dans son traité *De censuris* (2^e^ éd., n. 22) : *Utrum Orientales subsint censuris in Codice contentis*. Voici sa réponse : « Ligantur Orientales iis censuris iure communi statutis, quibus puniuntur delicta directe contra fidem, uti apostasia, haeresis et schisma, vel quae suspicionem haeresis

(1) *De delictis et poenis*. Rome, 1920. N. 104 ss.
(2) *De censuris latae sententiae iuxta Codicem i. c.* Turin, 1925. N. 22 ss.
(3) *Das Strafrecht des Codex i. c.* Paderborn, 1920. P. 65 ss.
(4) *Commentarium in Codicem. Normae Generales*. Rome, 1927. In h. c.
(5) *Normae Generales Iuris canonici*. Lublin, 1929. Vol. I, p. 40 ss.
(6) *Iuris canonici Compendium*. Bruges, 1921. T. I, n. 112.

inducunt, seu delicta, de quibus competens est S. Officium (can. 247, 257, § 2) ». L'auteur cite à l'appui de cette affirmation une réponse de la Sacrée Congrégation de la Propagande du 6 août 1885, dont voici le passage le plus intéressant : « Eosdem fideles [rituum orientalium] subici omnibus censuris ab Apostolica Sede latis in materia dogmatum et in Constitutionibus in quibus implicite de iis disponitur, nempe ubi materia ipsa demonstrat eos comprehendi, quatenus non de lege mere ecclesiastica agitur, sed ius naturale et divinum declaratur » (1). L'auteur conclut : « Hisce attentis, Orientales certe subsunt censuris, de quibus in can. 2314, 2316, 2318, 2319, 2320, 2332, 2335, 2367, 2371... ».

Faudrait-il comprendre le texte de l'éminent professeur de l'Université Grégorienne dans le sens que la réponse de la Sacrée Congrégation de la Propagande fournit, d'après le can. 6, 2° et 3°, un principe d'interprétation pour tous les canons pénaux, qui reproduisent le droit antérieur ? Cela nous conduirait fort loin et il faudrait soumettre les Orientaux à un grand nombre des peines promulguées par le Code. A-t-on prévu cette conséquence ?

M. Van Hove écrit : « Ex natura rerum Ecclesiam Orientalem obligant : ... 3. Leges poenales iuris communis quae *censuras* statuunt, quibus puniuntur *delicta directe contra fidem*,... » (2). Il renvoie à Cappello et reproduit aussi le texte de la réponse de la S. C. de P. F. cité plus haut.

Cicognani s'exprime d'une manière plus rigoureuse et fournit, croyons-nous, la vraie solution : « ...proinde etiam Orientales subiciuntur illis antiquis poenis quae nunc in Codice exprimuntur per can. 2335... 2314... 2317...,etc. Utique, Orientales Codici non subiciuntur - firmum hoc habeatur -, ... sed eadem pro iis super hisce remanet disciplina; innovationibus vero a Codice super iisdem inductis non tenentur, neque gaudent, usquedum hoc non decernatur;...» (3).

II. *Solution.* Il faut tenir que les Orientaux ne tombent pas sous les peines *édictées par le Code*, à moins que la nature des choses ne l'exige. Car ils n'y sont pas nommés.

1° Le Can. 1 déclare : « Licet in Codice iuris canonici Ecclesiae quoque Orientalis disciplina saepe referatur, ipse tamen unam

(1) *Coll. P. F.*, n. 1640.
(2) *De legibus ecclesiasticis.* Malines, 1930. I, n. 3, 3.
(3) *Ius canonicum*, II, p. 11.

respicit Latinam Ecclesiam, neque Orientalem obligat, nisi de iis agatur, quae ex ipsa rei natura etiam Orientalem afficiunt ».

Les peines édictées par le Code sont essentiellement des lois purement disciplinaires, des obligations de droit positif humain. Même quand elles frappent la violation des devoirs les plus graves de droit naturel, on ne pourrait prouver que « la nature des choses » exige leur application aux Orientaux. C'est à leur législation particulière à y pourvoir.

2° L'examen du nouveau décret du Saint-Office confirme cette manière de voir. Cela ressort de la manière dont procède la Suprême Congrégation, du motif qu'elle invoque et peut-être des termes mêmes qu'elle emploie.

La décision du Saint-Office résoud une question qui lui a été posée « ex expresso Ssmi D. N. Pii S. P. Pp. XI mandato ». Elle ne fait pas appel à la réponse de la S. Congrégation de la Propagande du 6 août 1885, dont le P. Cappello concluait l'application des can. 2320 et 2367 aux Orientaux. Au contraire, elle a cru devoir prendre l'avis motivé *(votum)* de la Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale et de la Sacrée Pénitencerie. La décision n'a été prise qu'après mûre délibération *(omnibus mature perpensis)*. Enfin le Saint-Office motive sa décision par la gravité exceptionnelle des délits en question *(attenta omnino extraordinaria ipsorum delictorum gravitate)*.

Il est donc certain que toutes les peines édictées par le Code contre de graves violations du droit naturel ne s'appliquent pas aux Orientaux et que la déclaration de la Sacrée Congrégation de la Propagande ne vaut pas pour les articles pénaux du Code. Elle garde toute sa valeur pour le droit antérieur au Code : il continue à régir les Orientaux comme il le faisait avant 1918.

Pourrait-on même tirer argument des termes de la réponse du Saint-Office ? Elle est intitulée : *Decretum*. Les simples interprétations du droit existant sont presque toujours intitulées : *Dubia*, *Responsum*, *Resolutio* ou même *Declaratio* (1). Si l'on admet qu'il s'agit d'un *décret* et non d'une *réponse* ou *déclaration*, on pourra encore faire valoir une autre expression : « decreverunt huiusmodi sanctiones... *extendi* ad universam Ecclesiam Latinam et Orientalem cuiuscumque ritus... ». Par lui-même, l'emploi de ce terme n'est

(1) P. ex. la *Déclaration* de la S. Congr. pour l'Église Orientale (26 mai 1928) affirmant que les décrets prohibant des livres ou revues atteignent *e natura rei* les Orientaux (*A. A. S.*, XX, 1928, 195).

nullement décisif, surtout que le verbe est employé au présent et non au futur.

Les arguments tirés du motif et de la manière de procéder semblent suffisants pour prouver que le Saint-Office décrète une exception; elle confirme dès lors le principe que les peines *édictées par le Code* ne s'appliquent pas aux Orientaux. Il reste vrai, comme l'écrivait Cicognani, qu'un certain nombre de peines *inscrites dans le Code* frappent les Orientaux. Mais cela résulte du droit antérieur au Code et dans la mesure où le Saint-Siège l'avait étendu à l'Église Orientale.

III. *Objections.* 1° La réponse de la S. Congrégation de la Propagande fournissait certainement un principe d'interprétation du droit antérieur. Pourquoi ne s'appliquerait-elle pas au droit du Code, chaque fois qu'il reproduit le droit antérieur en tout ou en partie?

On ne peut qu'opposer à l'objection le principe établi dans le can. 1. Le Saint-Siège n'a pas voulu légiférer pour l'Église Orientale.

Qu'au moment où il faisait codifier le droit de l'Église Latine, il ait songé à la codification du droit oriental ou non, il a tenu à ne point toucher à cette législation, sauf dans les cas où il le disait explicitement. Quand la nature même des choses exige que les Orientaux observent la règle de droit posée par le Code, celle-ci les lie directement, même en l'absence d'une disposition spéciale du législateur, en vertu des principes généraux du droit.

Mais, nous l'avons dit, « la nature des choses » n'exige point que les Orientaux soient soumis aux peines dont le Code frappe de très graves délits, même de droit naturel.

2° Quand un délit relève du Saint-Office, la peine qui le frappe n'atteint-elle pas les Orientaux, puisque la compétence du Saint-Office s'étend à l'Église universelle?

Distinguons. Les Orientaux restent soumis à toutes les peines du droit antérieur au Code qui sanctionnent des délits contraires à la foi, car telle était la discipline et le Code n'y a rien changé. Mais on ne peut dire qu'ils soient soumis aux peines statuées *par le Code* et relevant du Saint-Office, sauf celles dont parle le décret qne nous commentons. Le Saint-Office a sans doute l'autorité voulue pour porter des décrets universels; mais aucun canon du Code ne tire son obligation d'un décret du Saint-Office.

3° Il reste à résoudre une difficulté que ne mentionne aucun canoniste, à notre connaissance du moins.

Au livre V, titre VI, *De subiecto coactivae potestati obnoxio*, le Code déclare : « Poenae adnexae legi aut praecepto obnoxius est qui lege aut praecepto tenetur, nisi expresse eximatur » (can. 2226, § 1). On voit immédiatement l'objection possible. Les Orientaux sont soumis à toutes les obligations du droit naturel et du droit divin positif. Ils tombent donc sous toutes les peines qui sanctionnent les violations de ce double droit. N'est-ce pas ce qu'affirmait la S. Congrégation de la Propagande « eosdem... subici omnibus censuris ab A. S. latis... in Constitutionibus in quibus implicite de iis disponitur, nempe ubi materia ipsa demonstrat eos comprehendi, quatenus... ius naturale et divinum declaratur ». Le Code ne reprend-il pas le principe même affirmé par cette réponse ?

A cette objection on peut faire, semble-t-il, plusieurs réponses : a) Les Orientaux sont expressément soustraits aux lois formulées par le Code, à moins d'être mentionnés explicitement ou d'y être soumis « *ipsa rei natura* ». Les peines du livre V ne les atteignent à aucun de ces deux titres, sauf les can. 2320, 2343, § 1, 2367 et 2369 en vertu du décret du Saint-Office. b) le can. 2226, § 1 n'a point la portée générale que lui donne l'objection. Il répond au titre sous lequel il se trouve. On pourrait le traduire comme suit : « Quand un Supérieur porte une loi ou un décret muni d'une sanction pénale, quiconque est soumis à cette loi ou à ce décret, est également soumis à la peine, à moins d'en être expressément exempté ». En d'autres termes : « De même que le pouvoir coercitif a les mêmes limites que le pouvoir législatif, les limites de la soumission au pouvoir coercitif sont les mêmes que celles de la soumission au pouvoir législatif. C'est ce que montre aussi la comparaison entre ce titre VI et la rubrique du titre V « *De superiore potestatem coactivam habente* ».

Or, dans les canons punissant les obligations de droit naturel, il y a deux lois d'origine différente : l'obligation de droit naturel et la sanction qui y est attachée par le droit positif. Le principe du can. 2226, § 1 n'a donc pas lieu de s'appliquer nécessairement aux Orientaux. On n'est pas dans l'hypothèse exprimée par le principe de droit. Nous disons : nécessairement. Car le Saint-Siège, vu son autorité sur l'Église universelle, *pourrait* appliquer ces peines aux Orientaux. Par le can. 1, il a déclaré que telle n'était pas son intention dans le Code, sauf preuve du contraire.

J. Creusen, s. 1.

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE FONDAMENTALE

***J. H. F. Kohlbrugge.** *'s Menschen Religie. Deel II. Voorstellingen der volkeren betreffende de ziel.* Groningen, Wolters, 1933, (23 × 16 cm.), 196 p. Prix : 3,90 florins.

Cette seconde partie de l'ouvrage de M. Kohlbrugge présente les mêmes caractères que la première (cfr *N. R. Th.*, 1933, p. 651) : une documentation très riche, fruit d'un énorme travail mais aussi la même accumulation de faits glanés de toute part, juxtaposés et rapprochés sans qu'ait été poussé le classement critique : un nombre incalculable de faits qui se pressent les uns les autres ou des fiches innombrables groupées sous quelques en-têtes. L'esprit se reporte assez naturellement aux chapitres « Animisme » de la « Primitive Culture » de Tylor, avec cette différence qu'on trouve plus de synthèse chez ce dernier. Soit dit en passant, nous ne comprenons pas pourquoi M. Kohlbrugge cite de préférence les « Anfänge der Kultur ». M. Kohlbrugge ne dépend pourtant pas de Tylor, il a utilisé la plupart des ouvrages qui jusqu'en ces derniers temps ont paru sur la matière, comme en témoigne le développement de son appareil bibliographique. Les faits sont classés sous les rubriques suivantes : apparences ou formes de l'âme; localisation; âmes des animaux et des plantes; dynamisme de l'âme; âmes du vivant, du mort; ses diverses apparences — pluralité d'âmes — âme extériorisée et esprit protecteur — maladie — soin de l'âme de l'enfant — origine de l'âme de l'enfant; transmission des âmes des morts aux vivants... commémoraisons. — Cette abondance de faits et d'observations donne sans conteste son prix à l'ouvrage; mais on regrette que certains rapprochements soient faits à la légère et sans trop de sens historique. Relevons quelques exemples : p. 25, généralisation et explication faussée que celle que nous lisons dans la citation de Schneider; tendancieuse et vraiment peu fondée, l'observation sur les représentations de la Pentecôte, qui se rattachent d'ailleurs étroitement au texte des Actes; même observation au sujet des ex-voto, p. 43. Il faudrait plus d'exactitude dans l'exposé de la doctrine catholique sur le sort des âmes. C'est compliquer les choses que de mettre en rapport l'institution de la fête des morts et les croyances des anciens germains. L'auteur aurait dû se donner la peine de rechercher, fût-ce dans une encyclopédie, l'origine historique de cette fête et les raisons de la fixation de cette date, qui d'ailleurs n'a pas été dès le début universellement admise. A. De Bil, s. i.

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérique.

N. Sanders, O. F. M. *De kenbaarheid van de ware godsdienst.* Een kwestie van apologetische methode. Coll. Collectanea Franciscana Neerlandica. III, 2. 's-Hertogenbosch, Teulings, 1933, (28 × 20 cm.), 62 p.

Nous nous contentons de reproduire les idées maîtresses de l'auteur.

L'apologétique, celle qu'on dénomme traditionnelle, limite à l'excès son objet, en déclarant ne vouloir établir que le fait de la révélation. En réalité, c'est toute la vérité de la religion chrétienne et catholique, et non pas seulement le fait qui lui a donné origine, qu'elle a pour tâche de faire admettre. — Elle n'établit d'ailleurs réellement le fait même de la révélation que moyennant la preuve de la vérité religieuse totale, avec la doctrine et toute l'attitude vitale que la religion propose. A l'envisager autrement, on risque de ne paraître établir qu'une religion du passé, et de laisser hors de vue les indices et les preuves très riches qui se trouvent dans les institutions et dans la pratique de la vie catholique. Car si une religion est la vraie religion ce n'est pas seulement en sa doctrine intellectuelle, c'est en tout l'ensemble d'institutions qu'elle comporte, en toute l'attitude de vie qu'elle inspire que se trouvent les preuves de sa vérité religieuse.

En son second chapitre l'auteur s'efforce de préciser davantage. Peut-on établir la vérité d'une religion en la comparant directement à la relation qui doit unir l'homme à Dieu ? Non, puisque cette relation, si elle est surnaturelle, et voulue par Dieu comme telle, ne peut être connue que par ses manifestations et ses effets, qui sont précisément la vérité religieuse, visiblement réalisée et manifestée, dans la vie religieuse du chrétien (p. 25). A cause de notre impuissance à connaître la réalité de notre relation à Dieu autrement que dans ses effets, l'auteur préfère définir la religion comme une attitude plutôt que comme une relation (houding liever dan verhouding), et il demande si ce n'est pas là ce qu'exprime le langage, en parlant d'une religion romaine, grecque, juive, chrétienne ?

Le troisième chapitre est consacré à l'étude des critères de la vraie religion, ou plutôt à celle de la classification de ces critères en critères externes ou internes, subdivisés en extrinsèques et intrinsèques (p. 34-54). L'auteur poursuit ici une longue discussion subtile, qu'il avoue lui-même présenter peu d'intérêt. Mais il croit constater un désaccord des auteurs entre eux, bien plus des incohérences de pensée chez un même auteur; elles décèlent, pense-t-il, une erreur de perspective : on les éviterait si au lieu de considérer les critères, comme des signes du fait de la *révélation*, on y reconnaissait directement les signes *de la vérité comme telle*. Ceci est incontestable pour les « critères internes », mais des miracles il est vrai aussi qu'ils sont preuves de la vérité attestée, révélée, en son ensemble, et ne constituent une preuve du fait historique de la révélation que pour autant que celui-ci fait partie des vérités que la religion propose à croire. Le miracle en effet, prouve que Dieu est avec elle et confirme ce qu'elle propose, rien de plus.

Nous renonçons à entamer ici une discussion des critiques que l'auteur adresse à l'apologétique traditionnelle; quelques-unes nous paraissent forcées. Mais nous regrettons qu'il ne paraisse pas se rendre compte nettement que ce qui oblige à reconnaître le caractère surnaturel et divin d'une religion,

c'est précisément le caractère surnaturel, comme tel, des signes par lesquels Dieu la confirme. Le P. Sanders nous paraît faire insuffisamment la distinction entre les *preuves* de la religion et le travail apologétique qui n'est qu'un effort humain *autour* de ces preuves. M. Claeys-Boúúaert, s. i.

***E. Brunner.** *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth.* Tubingue, Mohr, 1934, (23 × 14 cm.), 44 p. Prix : 1,50 Mk.

Petit écrit polémique auquel a donné lieu la scission toute récente des théologiens de la « Théologie dialectique ». L'auteur du schisme fut celui-là même qui avait été jadis l'auteur du groupe, Karl Barth : dans le dernier fascicule de l'organe « *Zwischen den Zeiten* », il déclare devoir se séparer de ses amis d'antan, qu'il estimait infidèles à l'inspiration primitive. Justement, dans ces courtes pages, Émile Brunner, spécialement visé par Karl Barth, proteste contre cette accusation de trahison.

En substance : sans doute, il n'est de connaissance « salutaire » de Dieu que dans la foi; davantage : celle-ci ne présuppose pas une démonstration de l'existence de Dieu, comme le veut la théologie catholique. Encore : il n'existe pas de théologie rationnelle, antérieure, comme une condition de possibilité, à la théologie révélée. Barth a raison en tout cela. Mais Barth contredit à la bible aussi bien qu'aux Réformateurs lorsqu'il nie que la création soit une manifestation objective de Dieu, connaissable comme telle, dans une certaine mesure, indépendamment de la foi.

Ce petit ouvrage constitue une excellente initiation à l'étude de l'école Barth-Brunner. L. Malevez, s. i.

J. Brierre-Narbonne. *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament dans la littérature juive.* Paris, Geuthner, 1933, (38 × 28 cm.), xviii-106 p. Prix : 100 frs.

M. l'abbé Brierre-Narbonne a entrepris un travail incontestablement très utile. Il étudie dans ce volume tous les textes de l'Ancien Testament qui ont été interprétés messianiquement *à la fois* par les Chrétiens dans le Nouveau Testament et par les Juifs dans l'ancienne littérature juive (Apocryphes de l'Ancien Testament, Targums, Talmuds, Midrasch, etc.) : de là trois colonnes à chaque page de son livre : 1. le texte en question de l'Ancien Testament; 2. les applications messianiques du Nouveau Testament; 3. les interprétations messianiques dans les écrits juifs. Un commentaire succinct met en relief les rapprochements et les différences; des notes fournissent les renseignements utiles. Ce volume (entièrement en français) visant à la vulgarisation sera suivi de cinq autres de caractère plus technique, qui fourniront toute la documentation (texte hébreu, araméen ou grec, traduction et notes).

L'idée qui inspire cette étude est juste et originale; la somme de travail fournie est considérable; la collection ainsi formée sera précieuse et, partant de l'Ancien Testament et non du Nouveau ne fera pas double emploi avec Strack-Billerbeck.

L'exécution toutefois prête à quelques objections; pour commencer par les détails extérieurs, le format choisi est étrange et incommode; le prix excessif; les fautes d'impression sont nombreuses (sept dans la page de préface); le style est parfois négligé; la bibliographie (sans date ni lieu d'édition) est incomplète et assez capricieuse.

L'introduction sur la littérature juive, qui ouvre le volume, ne prétend pas faire œuvre originale; l'auteur s'est borné à vulgariser les meilleurs travaux antérieurs; les pages VI-VII sur les Apocryphes juifs résument l'article « Apocryphes de l'Ancien Testament » du P. Frey, *(Supplément du Dictionnaire de la Bible*, de M. Pirot, p. 354 suiv.); les pages IX-X sur le Talmud s'appuient surtout sur Schürer, I, p. 115 suiv. et p. 136-138; de Schürer, I, p. 138-146, s'inspirent aussi en grande partie les pages XIII-XIV consacrées aux Midraschim.

C'est dans la riche série des quarante-trois tableaux synoptiques que réside le travail personnel de l'auteur. Dans les quelques exemples que nous avons vérifiés, la traduction nous a paru généralement exacte, fruit d'un travail attentif et compétent; p. 35 pourtant, première colonne, en bas, le passage du Talmud de Jérusalem (traité Berakot) ne nous semble pas bien rendu et est devenu peu intelligible. Le choix des textes recueillis a été fait avec soin et a nécessité de longues recherches. Les exégètes seront reconnaissants à l'auteur et souhaitent l'heureuse continuation de ses travaux.

J. LEVIE, S. I.

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

L. Lercher, S. I. *Institutiones theologiae dogmaticae. Vol. I-III*, 2e éd. Innsbruck, Rauch, 1934, (22 × 14 cm.), X-658 p., XXVI-518 p., 612 p. Prix : 8 Mk; 6,50 Mk et 7,50 Mk.

Ces trois volumes sont une réédition, revue et augmentée, des leçons professées par le P. Lercher à l'Université d'Innsbruck. Ils sont destinés aux étudiants en théologie. Les recensions des revues les ont accueillis avec faveur, et les ont rangés dans la série des bons manuels. Au dire de la feuille de publicité, ils ont été adoptés comme « liber textus » dans pas mal de séminaires : c'est une des meilleures recommandations qu'on peut en faire. Nous ferions quelques réserves au sujet de la partie apologétique du premier volume. Le *De Vera Religione* semble, aux yeux de l'auteur, pouvoir se soutenir par ses seules forces, sans que le traité de l'Église lui prête le moindre appui. Cette partie est, comme il convient peut-être, toute remplie de bruits de controverses; mais ce ne sont plus que des échos de querelles déjà anciennes : nulle part, nous n'entendons les discussions soulevées par les écoles « comparatistes » et « form-geschichtlich ». Enfin, quelques exégèses, par exemple, celles qui servent à la réfutation de l'école eschatologiste, sont évidemment trop violentes.

L. MALEVEZ, S. I.

J. Pohle. *Lehrbuch der Dogmatik neu bearbeitet von M. Gierens, S. J. Band II und III.* Paderborn, Schöningh, 1932-33, (24 × 16 cm.), 600 et 744 p. Prix : 9 et 10,80 Mk.

Le deuxième et troisième (dernier) volume de cette refonte de la Dogmatique de Pohle se sont succédé à bref délai et méritent tous les éloges que nous avons décernés ici même (t. LIX, 1932, p. 77 s.) au premier volume. On trouvera dans le deuxième les traités *De Deo redemptore* et *De gratia*, dans le troisième *De sacramentis* et *De novissimis*. Un registre alphabétique, très bien fait, de noms propres et de matières termine chacun des volumes. On comprend, à la rigueur, que l'auteur ait laissé le traité de l'Église hors de la Dogmatique, mais on aurait pu s'attendre à voir traiter ici les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit. E. DRUWÉ, S. I.

Th. Spacil, S. I. *Doctrina theologiae Orientis separati de sacra infirmorum unctione. — Doctrina theologiae Orientis separati de revelatione, fide, dogmate. Pars prima. Doctrina theologiae orientis separati exponitur.* Coll. Orientalia christiana. Vol. XXIV, 2 et XXXI, 2. Rome, Pontificium Institutum orientalium studiorum, 1931, 1933, (24 × 16 cm.), 220 et 248 p. Prix : 34 et 40 lires.

Depuis un certain nombre d'années déjà le P. Spacil, professeur de théologie dogmatique comparée à l'Institut oriental de Rome, publie dans les *Orientalia christiana* les différents traités de son cours. Leur ensemble forme certainement une mine précieuse pour notre connaissance de la théologie orientale grecque orthodoxe (dans toutes ses branches : grecque, slave, russe...). La *N. R. Th.* a signalé en son temps (t. LVI, 1929, p. 619-620) et loué les fascicules déjà parus. Les mêmes qualités d'information et de richesse de documentation se font remarquer dans les deux présents traités. Ils sont d'ailleurs construits selon le même plan général que leurs devanciers. Ici comme là l'étude s'appuie sur les ouvrages des professeurs de théologie orthodoxes eux-mêmes, elle peut donc passer pour solidement établie. La doctrine sur l'Extrême-Onction ne présente que des variantes plutôt secondaires par rapport à la doctrine catholique. En ce qui concerne la révélation, la foi, la nature du dogme, les différences sont déjà beaucoup plus notables, quelques-unes blessent même le dogme catholique. On en trouvera l'exposé en raccourci, p. 375-390. Cette mise en parallèle des doctrines est très suggestive quoique forcément schématique. Nous eussions désiré dans l'exposé final de la doctrine catholique de la révélation, de la foi et du dogme (p. 375-390) une interprétation beaucoup plus juste des documents ecclésiastiques, ne fût-ce que pour exercer l'élève à n'y lire que ce que l'Église elle-même a voulu n'y mettre. Par exemple, p. 376 (à propos de l'interprétation de Vatic. sess. 3, cap. 2; can. 1 de revelatione): « Quae definitionis verba sensu obvio id significant et sic a theologis catholicis accipiuntur, quod homo Deum non tantum ex consideratione suae propriae naturae, sed etiam ex contemplatione mundi externi cognoscere possit, quod cognitio haec fiat ratiocinando ex effectu ad causam, et quod existentia Dei non solum certo cognosci sed vere demonstrari possit ». Ce canon : 1. est en réalité dirigé contre le traditionalisme extrême qui affirmait la nécessité d'une révé-

lation *surnaturelle* pour connaître Dieu. 2. N'énonce rien relativement au *mode* par lequel notre connaissance *naturelle* de Dieu *ex creaturis* peut se faire (le concile a déclaré explicitement ne pas vouloir considérer à ce moment la question de l'ontologisme). 3. Enfin le concile a volontairement exclu du canon le mot *demonstrari*. La portée du document officiel de l'Église est donc, comme on le voit, dans son *sensus obvius*, fort différent de celui que l'auteur lui prête. Ch. MARTIN, S. I.

E. Hugon, O. P., *Tractatus dogmatici. Vol. I : De Deo uno et trino, creatore et gubernatore, de angelis et de homine*, II^me^ éd. Paris, Lethielleux, 1933, (23 × 14 cm.), XIV-850 p. Prix : 60 frs.

Le regretté P. Hugon avait confié au R. P. Mourau, O. P., la réédition de ses « Traités dogmatiques ». Ceux-ci sont contenus en trois volumes qui font suite aux traités *De revelatione* et *De ecclesia* des RR. PP. Garrigou-Lagrange et Schultes. L'ensemble forme un cours complet de théologie fondamentale et dogmatique, et représente le solide enseignement thomiste du Collège Angélique à Rome. Il est superflu d'analyser le volume bien connu dont on nous présente déjà la onzième édition. Une des belles qualités de ce manuel est la limpidité toujours égale de l'exposition. Mais il faut reconnaître que la matière théologique y est moins repensée que dans le *De revelatione* du R. P. Garrigou-Lagrange. L'exposé des questions scolastiques donne en général une pleine satisfaction. D'aucuns trouveront que les arguments scripturaires et patristiques gagneraient à être développés davantage. D'autres, que les problèmes soulevés par la philosophie moderne mériteraient un examen plus approfondi. Pourquoi ce qui touche à la paléontologie et à l'anthropologie est-il si peu au point ? Le R. P. Mourau a eu l'heureuse idée d'ajouter au volume une table alphabétique. On lui saura bon gré de contribuer ainsi à rendre facilement accessible la pensée d'un excellent théologien.

Éd. DHANIS, S. I.

Al. Janssens, C. I. C. M. *Het mysterie der verlossing. II. De heilswerking van den verheerlijkten Christus.* Coll. Leerboeken der dogmatica en der apologetica uitgegeven door professoren in de godgeleerdheid. Traktaat X. Louvain, N. V. Standaard, 1932, (23 × 17 cm.), X-272 p.

Cette seconde partie de l'excellent « Traité de la Rédemption » du Professeur Janssens porte comme sous-titre : « Action salvifique du Christ glorifié ». On voit de suite, par là même, que l'auteur y développera des idées, qui dans les manuels courants ne sont que très sommairement traitées à l'occasion du *de Deo redemptore*. La matière est subdivisée en deux grandes parties : « Les mystères du Christ glorifié » (pp. 1-87), « Le Christ glorifié et son corps mystique » (pp. 88-248). La première partie étudie successivement la valeur sotériologique de la résurrection du Christ, de son ascension et intronisation à la droite du Père (et ici prend place l'étude des *tria munera Christi*, en particulier de la royauté) et enfin de sa parousie. Dans la deuxième partie l'auteur, après avoir analysé les documents du Magistère, afférents à son sujet, traite d'abord du Christ comme « *caput* », ensuite du corps mystique

lui-même, enfin de l'âme du corps mystique. On voit l'importance et l'actualité des matières traitées; le Professeur Janssens les aborde avec la sûreté, la richesse d'information, la précision, qui caractérise ses autres ouvrages. L'ensemble n'en reste pas moins de lecture facile et agréable, abordable même aux laïques cultivés. E. Druwé, s. i.

E. J. Scheller. *Das Priestertum Christi im Anschluss an den hl. Thomas von Aquin.* Paderborn, Schöningh, 1934, (24 × 16 cm.), 448 p. Prix : 7,50 Mk.

Sur le conseil du Dr Grabmann, l'auteur a entrepris une étude complète sur le sacerdoce du Christ et sur sa communication aux chrétiens. Son plan est vaste. Il commence par l'histoire des idées (pp. 29-82) : celle de prêtre, de sacrifice, de médiateur, de participation, depuis l'antiquité païenne jusqu'au judaïsme et au christianisme. Étude méritoire, car les deux dernières idées en particulier n'ont pas encore été assez examinées. Pour l'idée de participation, l'auteur remonte jusqu'à Platon; il aurait pu certainement aller jusqu'aux présocratiques, au moins jusqu'à Héraclite. Après l'étude des idées, l'auteur aborde l'histoire de la doctrine (pp. 83-393), surtout chez saint Thomas (100 p.) : il a fouillé les imprimés et les manuscrits, les Pères et les Scolastiques, et aussi, mais peu somme toute, les livres liturgiques. Dans le compte rendu de l'enquête, il suit une méthode fort analytique, ce qui multiplie les répétitions et coupe le développement, mais augmente la clarté.

L'enquête est consciencieuse. Par instants, évidemment, l'auteur a succombé à la tentation de souligner, plus que ses sources, ce qu'elles disent du sacerdoce du Christ : ainsi, quand il déclare que c'est l'idée de fonction du Christ qui est mise le plus en relief, alors que cependant la théologie insiste plus sur le rôle de chef et la grâce capitale; ainsi encore, quand il déclare que, depuis le xe Anathématisme de saint Cyrille, repris au concile d'Éphèse, le sacerdoce est vérité *de fide definita*, alors qu'il ne figure en ce texte que comme chef d'argument, et que ce qui est directement affirmé, c'est l'unité du Christ et son excellence divine.

La troisième partie (pp. 394-428) contient un exposé systématique. L'auteur y déclare (p. 405) qu'au sujet du sacerdoce du Christ, le P. Heris a donné la vraie réponse, en disant qu'il consiste *radicaliter* dans l'union hypostatique, *formaliter* dans la grâce de chef. « Klarer ausgedruckt »(!), continue l'auteur, nous dirons qu'il consiste *in recto* dans la grâce d'union, *in obliquo* dans la grâce de chef.

Cette imprécision de pensée et les quelques défauts de rigueur que nous avons signalés ne doivent pas trop étonner dans une œuvre aussi vaste. La valeur du travail est surtout dans l'inventaire qu'il contient et qui est fort riche. Le sacerdoce du Christ, envisagé comme il l'est en ces pages, est un sujet magnifique, aussi magnifique que la doctrine chrétienne, car il est un point de vue d'où elle se découvre toute. Il faut remercier l'auteur de l'avoir si bien étudié. É. Mersch, s. i.

P. Renaudin. *Assumptio B. Mariae Virginis Matris Dei. Disquisitio theologica.* Turin, Marietti, 1933, (21 × 14 cm.), VIII-184 p. Prix : 12 lires.

L'auteur, bien connu déjà par ses publications sur l'Assomption, reprend ici sa thèse de la définibilité de cette pieuse croyance sur la base d'une révélation explicite faite aux apôtres. Les abondants témoignages des Pères et théologiens (pp. 35-99) auraient gagné à être présentés d'une façon plus critique. L'Oratio LX que Renaudin allègue (p. 50) comme étant de saint Anselme n'est pas de lui. L'auteur ne nous dit rien non plus de l'opposition que rencontra la croyance en l'assomption corporelle de la part de nombreux théologiens du IX^e^ au XII^e^ siècle. Parmi les « alii theologi » dont les noms sont énumérés à la suite de ces témoignages, J. Ernst fait, en compagnie du P. Godts, figure de champion de l'assomption corporelle (p. 103). Bref, s'il ne réussira pas toujours à convaincre le lecteur, le livre n'en rendra pas moins service par les nombreux matériaux qu'il rassemble et qu'une table alphabétique aurait rendu plus facilement utilisables. E. Druwé, S. I.

THÉOLOGIE HISTORIQUE

Moyen Age.

M. Buchberger. *Lexikon für Theologie und Kirche. VI. Band. Kirejewski bis Maura*, 2^e^ éd. Fribourg en Brisgau, Herder, 1934, (26 × 18 cm.), VIII-1040 p., nombreuses gravures. Prix : 26 Mk.

Le sixième volume du *Lexicon* est digne des précédents. Les articles les plus développés sont consacrés à Cologne, Constantin le Grand, communion, copte et art copte, concordat, croix, liturgie et science liturgique, Luther, Luthéranisme, Marie. On n'y compte que dix pages de planches hors texte (art copte, croix et crucifix, lampes et moyens d'éclairage, images de Marie), mais cent vingt-six petites gravures et trente-quatre cartes et plans.

Malgré le soin avec lequel nous avons examiné un bon nombre de notices, nous n'avons pu y découvrir que peu de lacunes. L'article *Mani* eût pu inspirer davantage des récentes découvertes de papyrus.

É. de Moreau, S. I.

M. M. Gorce. *L'essor de la pensée au moyen âge. Albert le Grand — Thomas d'Aquin* Paris. Letouzey, 1933, (23 × 15 cm.), XVIII-422 p.

Ce livre est un de ceux qu'on ne peut résumer : il est trop riche : il doit se lire en entier, et avec attention. Il tient à la fois de l'histoire et de la philosophie, et témoigne d'une grande érudition, d'une pensée vigoureuse et originale, d'un sens critique averti, d'un jugement indépendant et d'une grande sincérité. Comme philosophe, le P. G. s'apparente au P. Sertillanges qu'il cite d'ailleurs volontiers et dont il partage la largeur de vue et la compréhension des besoins intellectuels modernes. On ne s'étonnera donc pas de l'entendre protester contre toutes les étroitesses : « nous craignons certain thomisme de

fait, fermé par en haut, étroit et rigide comme un éteignoir » (p. 335), et affirmer hardiment : « Thomiste, pour l'être *ad unguem*, selon l'esprit de saint Thomas, il faut refuser de l'être *ad litteram* » (p. 333). Comparant le docteur angélique avec Avicenne, il ne craint pas de faire cette remarque, fort juste, mais qui sans doute étonnera les esprits prévenus : la distinction réelle d'essence et d'existence reste comme à demi implicite dans les écrits de saint Thomas, tandis que dans l'Avicennisme elle est la pièce capitale (p. 241). D'après l'auteur, la grande originalité de saint Thomas serait moins sa métaphysique de l'être, que sa découverte de la multiplicité des intellects actifs (p. 247-251). Et il résume lui-même la thèse, pourrait-on dire, de son livre : « De cette science ainsi en gestation depuis l'antiquité jusqu'aux temps modernes, le maître le plus prestigieux fut Albert le Grand. On peut le considérer comme le symbole même du Moyen Age. Il a réussi à acclimater la mentalité « physicienne » des arabes, dans la scolastique chrétienne. C'est qu'il avait réussi à tenir compte d'un humanisme profond et même d'aspirations mystiques prudentes. Aussi, tandis que, d'un côté, la pensée albertine se développait au cours des siècles dans le sens de la science, du scientisme, de l'athéisme, elle a donné naissance, d'un autre côté, à une pensée nouvelle, moins soucieuse de physique que de morale, celle de saint Thomas d'Aquin. La doctrine de saint Thomas constitue, dans un esprit positif, une synthèse de la théologie de saint Augustin et de psychologie, à la fois métaphysique et expérimentale, qui constitue l'originalité philosophique du disciple d'Albert le Grand. Cet apport à la philosophie de son temps résulte surtout de cette constatation de saint Thomas : l'âme de chaque homme est équivalemment une intelligence active toute personnelle » (p. III).

L'espace nous manque pour discuter à loisir le bien fondé de cette appréciation. Nous craignons que le livre du P. G. ne contente pas complètement les historiens. En groupant tous les débats philosophiques autour des deux personnalités puissantes de Thomas et d'Albert, en décrivant l'*essor de la pensée du M. A.* entièrement en fonction de l'Alberto-thomisme, ne s'expose-t-on pas à fausser quelque peu les perspectives ? Tous les autres philosophes, dans cette histoire, font figure de comparses ou d'opposants; n'est-ce pas diminuer leur importance réelle dans le développement de la pensée ? Les frères mineurs ne pourront-ils pas se plaindre, et à juste titre, que le sympathique saint Bonaventure soit singulièrement amoindri ? Et tout le mouvement franciscain, si puissant au M. A., le scotisme et l'ockamisme ne perdent-ils pas leur signification réelle et historique dans ce raccourci ? Des maîtres séculiers, si influents, comme Henri de Gand et Godefroid de Fontaines, il est à peine parlé en passant... L'auteur pourrait répondre que son dessein était précisément de montrer la place d'Albert et de Thomas dans le mouvement des idées. Soit, mais il reste au moins, qu'alors le vrai titre du livre était plutôt : « *Du rôle d'Albert et de Thomas dans l'essor de la pensée du M. A.* ». Assurément le P. G. n'a voulu donner que « synthèse provisoire », en bon critique qu'il est, il sait mieux que personne, que le dépouillement des sources n'est pas encore assez avancé pour une synthèse définitive. Encore faut-il dire que cette esquisse provisoire est fort suggestive et fort intéressante, elle contient de

nombreuses pages neuves et elle instruit toujours. En résumé donc le livre du P. G. mérite de retenir l'attention tant du philosophe que de l'historien.

E. Hocedez, s. i.

M. Grabmann. *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit.* Coll. Herders Theologische Grundrisse. Fribourg en Brisgau, Herder, 1933, (23 × 15cm.), xiv-368 p. Prix: 9,20 Mk.

Dans sa préface, Mgr Grabmann nous avertit que pour composer son travail il s'est servi de l'excellente esquisse historique tracée par Scheeben dans son *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I, Fribourg, 1879, p. 419-464. Scheeben et Grabmann : ces deux noms sont la meilleure des recommandations. Cependant l'auteur ne s'est pas contenté de mettre au point l'œuvre de son devancier; des chapitres entiers ont été ajoutés; d'autres complètement transformés ou remplacés : au total c'est un livre nouveau que nous offre l'éminent prélat.

L'histoire de la théologie peut se concevoir de deux manières : ou comme une histoire des idées, des grands problèmes soulevés au cours des âges, du développement interne des différents systèmes et de leurs réactions mutuelles : — ou bien, comme une histoire plus extérieure des théologiens et de leur œuvre. C'est plutôt à cette seconde catégorie que se rattache l'œuvre de Mgr Grabmann : toutefois il ne s'est pas borné à une simple nomenclature des auteurs, classés selon leurs spécialités respectives et distribués selon les exigences de l'ordre chronologique et géographique; il a tenu en outre à les grouper d'après les écoles auxquelles ils appartenaient; à relever les influences subies et exercées, à marquer leur place dans le mouvement général de la science théologique. Au début de chaque section, le savant auteur a soin de marquer, pour chaque époque, les traits caractéristiques et de souligner les tendances principales. Et ainsi tout son livre mérite vraiment le nom d'histoire.

Les dernières pages sont consacrées à la littérature du sujet. Mgr Grabmann n'a pas eu l'intention de donner une bibliographie complète de chaque auteur : il a voulu seulement orienter les travailleurs en faisant connaître les meilleurs ouvrages contenant des bibliographies complètes et signaler les études particulières les plus récentes; aussi, comme il le dit lui-même, son livre ne peut dispenser de l'usage des dictionnaires, répertoires et autres instruments de travail. Néanmoins ce beau livre rendra les plus grands services, non seulement aux étudiants, mais encore aux professionnels : il vient à son heure ; car si les histoires ne manquent pas pour la période patristique, nous ne possédions pas encore une histoire catholique de la théologie du moyen âge et des temps modernes.

E. Hocedez, s. i.

F. J. Dölger. *Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien.* Band IV. Heft 3. Munster, Aschendorff, 1934, (25 × 18 cm.), 80 p., 4 planches. Prix : 5 Mk.

Ce nouveau fascicule de la publication de Dölger, que plus d'une fois

déjà la revue a recommandée à ses lecteurs, est consacré presque tout entier à deux études des plus intéressantes : l'une prend occasion de l'inscription de l'église Sainte-Thècle, due à saint Ambroise, pour nous donner, avec un aperçu archéologique sur les baptistères, les renseignements les plus intéressants et parfois les plus inattendus sur le sens symbolique du nombre huit chez saint Ambroise et chez les écrivains anciens (p. 153-182). Plus développée encore, la seconde étude, intitulée *Sacramentum in fanticidii*, passe en revue en sept paragraphes à peu près tout ce qu'il y a moyen de réunir sur cette matière. Les explications et les hypothèses, prises aux milieux les plus différents et aux sources les plus diverses, sont bien résumées dans la conclusion (p. 227). Une fois de plus, on peut y constater l'énorme information de Dölger et la judicieuse réserve qui préside régulièrement à ses appréciations. Pour les emprunts à Suidas, pourquoi ne pas recourir à l'excellente édition de Adler dont trois volumes ont paru ?

J. DE GHELLINCK, S. I.

A. Mingana. *Woodbrooke Studies. Vol. VII. Early christian Mystics.* Cambridge, Heffer and Sons, 1934, (26 × 16 cm.), VIII-320 p. Prix : 21 sh.

M. M. continue avec un zèle infatigable la publication des textes orientaux chrétiens contenus dans sa bibliothèque. Le septième volume des *Woodbrooke Studies* contient l'édition, en texte original syriaque et traduction anglaise, d'une série de traités ascétiques, en grande partie inédits et conservés uniquement dans le cod. syr. 601 de sa collection. Ces traités ont été écrits par des moines de Basse-Mésopotamie, dont on peut situer l'activité entre la fin du VII^e^ et la fin du IX^e^ siècle : Simon de Taibutheh, Dadisho Katraya, Abdisho (alias Joseph) Hazzaya, et Abraham bar Dashandad. Les deux premiers surtout, s'occupant de la prière mystique (et le premier tout spécialement sous son aspect psychologique et pour ainsi dire physiologique), retiendront l'attention. Ils intéresseront non seulement les historiens de la mystique chrétienne orientale mais encore ceux de la mystique musulmane dont ils pourraient, indirectement du moins, éclairer, par certains aspects parallèles, l'origine. L'histoire de l'ancienne littérature chrétienne grecque tirera aussi avantage de la présente publication qui contient insérées dans les textes publiés pas mal de citations d'auteurs grecs surtout ascétiques, comme Évagre, Marc, Macaire, Isaïe et aussi quelques fragments d'œuvres perdues de Théodore de Mopsueste. Le service rendu par M. Mingana aux études chrétiennes orientales par la publication des richesses de sa bibliothèque est considérable. Le plaisir de la consultation de ces éditions serait toutefois accru encore, si elles offraient, à côté de leur présentation typographique soignée, certains perfectionnements indispensables pour en rendre le maniement aisé : une subdivision numérotée des chapitres, une table des citations bibliques, une table analytique, etc. N'y aurait-il pas eu moyen aussi de diminuer dans une proportion assez notable les citations restées non identifiées ?

CH. MARTIN, S. I.

E. Druwé. *Libri Sancti Anselmi « Cur Deus Homo ». Prima forma edita.* Coll. Analecta Gregoriana. Vol. III. Rome, Université Grégorienne, 1933, (24 × 17 cm.), XII-106, 46 p.

Tandis qu'il s'efforçait de résoudre l'énigme du dualisme déconcertant qui rompt la ligne de composition du C. D. H. de saint Anselme, le P. Druwé eut le bonheur de découvrir un traité inédit dont l'importance avait jusqu'ici échappé aux savants qui l'avaient catalogué. Le titre qu'il porte, leur faisait croire qu'il n'était, comme les autres textes du manuscrit, qu'un choix d'extraits d'œuvres déjà connues. Le traité forme le nº CXXI d'une série de 190 textes réunis et copiés par un chanoine Lambert, en 1120, donc environ 10 ans après la mort de saint Anselme, et est intitulé « Flores libri Anselmi Cantuariensium archiepiscopi : Cur Deus homo ». Outre les recensions qui dépendent de ce manuscrit appartenant à la bibliothèque de l'Université de Gand, le P. Druwé en a trouvé deux autres indépendantes, l'une à la bibliothèque nationale de Paris, l'autre à la bibliothèque royale de Bruxelles.

L'intérêt de cette œuvre consiste dans le fait qu'on y trouve, d'après le faisceau de preuves établi par le P. Druwé, une première rédaction ou une esquisse du célèbre traité C. D. H.. L'auteur fait précéder l'édition critique du traité, basée avant tout sur le manuscrit gantois, d'une remarquable étude dans laquelle il développe sa thèse. Le témoignage unanime des manuscrits, les caractères internes de l'œuvre : style, idées, tout conduit à l'attribution à saint Anselme. Les autres hypothèses possibles : travail d'un prédécesseur du saint docteur ou utilisation du C. D. H. par un disciple s'excluent, l'une par le fait que le saint revendique comme originales les idées du C. D. H., l'autre parce que l'expression de ces idées dans le libelle n'égale pas la perfection déjà atteinte dans l'œuvre qui lui aurait servi de modèle.

Le rapport entre le « libellus » et le C. D. H. est incontestable. D'autre part, l'analyse de ce traité, certaines informations de son auteur, font conclure qu'il a été précédé d'une rédaction antérieure, mise en circulation sans l'aveu de l'auteur, et dont le C. D. H. est une refonte et un développement où le point de vue apologétique s'est substitué à l'exposé théologique, sans effacer partout les lignes de la structure primitive. Nous ne pouvons entrer ici dans les détails de l'argumentation pleine de science et d'ingéniosité par laquelle le P. Druwé a prouvé sa thèse. Celle-ci d'ailleurs a rencontré l'adhésion de plusieurs critiques compétents et spécialisés dans ces études.

Le dernier chapitre de l'introduction souligne l'importance du libelle pour l'histoire du dogme, énonce des vues intéressantes sur les raisons qui déterminèrent saint Anselme à choisir la forme apologétique de préférence à la méditation théologique, mais surtout, met en lumière l'utilité de cette découverte, non seulement pour l'interprétation du C. D. H., mais aussi pour l'étude de la genèse et, l'évolution des idées du saint docteur et de sa conception de la satisfaction. Les concordances entre le libelle, le C. D. H. et les autres œuvres de saint Anselme, qui terminent le volume, montrent jusqu'où le P. Druwé a poussé l'étude du grand docteur. Ce premier travail sera le prélude d'autres travaux qui prépareront une synthèse des conceptions théologiques du saint.

A. De Bil, s. i.

F. Petit, O. P. *Ad viros religiosos. Quatorze sermons d'Adam Scot. Texte établi avec introduction et notes.* Tongerloo, Saint-Norbert, 1934, (24 × 16 cm.), 254 p.

Écrit *con amore*, et élégamment imprimé sur beau papier épais, cet imposant volume est consacré à la glorification d'un augustinien du XII^e^ siècle, qui méritait de sortir de l'oubli. Cent et vingt pages sur la vie et les œuvres, sur l'homme, l'ascète, le mystique, et sur ses grandes dévotions, précèdent l'édition des quatorze sermons sur *Ad viros religiosos*, dont sept avaient été édités en 1901 dans une publication devenue fort rare. Ame pieuse, humble et sincère, cet abbé prémontré de Dryburgh, devenu chartreux à Witham pour les vingt-quatre dernières années de sa vie (1188/89 — 1213/14), est presque un isolé dans le mouvement des esprits à la fin de la préscolastique. Augustinien un peu unilatéral, il se rapproche fort des premiers Victorins, à un moment où la scolastique va se déployer. Les sermons sont intéressants et tranchent par leur note personnelle et leur ton onctueux sur la plupart des sermonnaires de l'époque. L'introduction est étudiée avec soin, mais par-ci par-là se révèle le débutant : méthode pas assez ferme, omissions, digressions, ordre trop peu rigoureux, précisions insuffisantes ; il y a des affirmations mal appuyées de leurs preuves, p. 52 par exemple pour le recueil des lettres, des recherches pas assez fouillées, p. 42 entres autre pour les saints du calendrier d'Adam; les lignes sur le cours d'allégorie, p. 27, sur la caractéristique de Papias, p. 26, etc., sont loin d'être convaincantes, la table des matières omet la pagination pour l'introduction. Mais l'ouvrage présente Adam de Dryburgh sous un jour attrayant, il contribue à éclairer l'histoire mal connue des idées à la fin du XII^e^ siècle et contient nombre de choses utiles et intéressantes, notamment sur la *meditatio* ajoutée à la *lectio*.

J. DE GHELLINCK, S. I.

Joachimus Abbas. *Liber contra Lombardum a cura C. Ottaviano.* Coll. Reale Accademia d'Italia. Studi e documenti, 3. Rome, Reale Accademia d'Italia, 1934, (25 × 18 cm.), 300 p. Prix : 50 lires.

Nous sommes heureux de présenter au public l'édition du *Liber contra Lombardum*, que le titre, heureusement corrigé par le sous-titre, ferait d'abord attribuer à Joachim de Flore, alors qu'en réalité l'œuvre n'est qu'un produit de l'école ou d'un partisan attardé du visionnaire calabrais. Une longue préface de quatre-vingt pages, remplie de choses, pas toutes neuves, mais sans aucune division en chapitres, ce qui n'y facilite pas les recherches, est consacrée à une étude de la vie, des œuvres, de la doctrine et de l'influence de Joachim. Cette préface est suivie d'un sommaire de l'écrit nouvellement édité ; mais ce *sommario* (p. 89-108), comme il l'intitule, fortement détaillé et étudié, permet de se retrouver sans trop de peine dans la suite des idées du *Liber*. Une série de tableaux à la fin du livre, disposés d'une façon schématique un peu trop accentuée, reconstitue, sous une forme hiérarchisée, la suite de l'argumentation. Les pages de la préface sont écrites *con amore;* l'auteur a raison de défendre le visionnaire contre les accusations dont il a été l'objet, en particulier celle de son opposition à la

papauté, de ses concessions dogmatiques aux Grecs, de sa dépendance du montanisme et du manichéisme. Ce sont les pages les plus personnelles de son étude. On doit le louer de ne pas admettre les vues aventureuses du travail récent de Atchnikof; il aurait pu renforcer encore davantage sa position par l'analyse serrée de Mᵉ Lot-Borodine, parue dans *Romania* en 1930-1931. L'auteur a bien utilisé et en général très judicieusement apprécié les travaux parus sur Joachim de Flore. Il y ajoute le résultat de ses propres recherches, effectuées durant les quatre ans qu'il a consacrés à l'étude de ce texte. De côté et d'autre, il aurait dû accentuer la note personnelle; mais l'ensemble est une bonne contribution à l'histoire du Joachimisme et des vicissitudes de la doctrine avant et depuis la mort de l'ancien cistercien. On a pu dire que, sans les apocryphes qui ont propagé et développé sa doctrine et sans le succès de ses idées auprès des Spirituels dans l'ordre franciscain, le Joachimisme aurait eu un retentissement beaucoup moins profond et prolongé. Dans son livre, l'auteur s'en tient surtout à l'aspect trinitaire de cette doctrine en raison même du contenu de l'œuvre qu'il édite. Il pouvait nuancer davantage ce qu'il dit du trithéisme de l'école porrétaine et de ses rapports avec le trithéisme soi-disant joachimite du XIIIᵉ siècle; il aurait pu utiliser aussi les allusions, peut-être les citations, de Guillaume d'Auxerre, prises aux accusations de Joachim contre la doctrine trinitaire du Lombard.

J. DE GHELLINCK, S. I.

J. Stadtmüller. *Michael Choniates, Metropolit von Athen.* Coll. Orientalia Christiana. Vol. XXXIII, 2. Rome, Institut Oriental, 1934, (24 × 16 cm.), 200 p. Prix : 36 lires.

Élève du regretté Heisenberg, puis de M. le Prof. Dölger, dignes successeurs l'un et l'autre de Krumbacher, l'initiateur aussi enthousiaste qu'actif du renouveau des études byzantines, M. St. se trouvait dans des conditions à peu près idéales pour mener à bon terme la monographie qu'il avait entreprise. Disposant à la fois de la riche bibliothèque du séminaire byzantin de Munich et de l'expérience de deux maîtres incontestables il a pu pousser son travail dans une mesure qui dépasse la moyenne. L'influence de ces deux maîtres s'est d'ailleurs fait très nettement sentir dans ce travail, non seulement dans les appendices — qui prennent plus de la moitié de l'ouvrage et seront peut-être encore plus appréciés que le reste — mais encore dans la biographie elle-même. Le ton de l'ensemble est essentiellement historique, culturel ou littéraire, plutôt que théologique ou religieux. Parmi les appendices, les trois premiers sur l'héritage manuscrit et la chronologie des œuvres de Michel Choniate (qu'on prendra d'ailleurs soin désormais de ne plus dénommer Akominate, cf. *Exkurs* 4) seront les bienvenus chez les historiens de la littérature byzantine; le sixième (réédition commentée de l'*Hypomnestikon*) porte la marque manifeste de la direction de M. le Prof. Dölger, que l'on sait être l'un des plus fins connaisseurs de la terminologie administrative byzantine du M. A. L'*Exkurs* 8 convaincra beaucoup moins. Les raisons apportées en faveur de l'identification Ioannes = Chrysanthos, nous paraissent encore bien loin d'imposer l'adhésion.

Le lecteur aurait été heureux de savoir jusqu'à quel point M. St. est parvenu à pousser ses investigations dans les catalogues de mss, de façon à avoir l'assurance que le dépouillement a été moralement exhaustif. M. St. a-t-il eu, par exemple, le rare bonheur de pouvoir parcourir *tous* les catalogues de mss. que signale l'ouvrage d'Otmar SCHISSEL, *Kataloge griechischer Handschriften* (Graz, 1924)? Que sa nomenclature soit encore incomplète, la chose apparaîtra par le fait que Mgr Ehrhard, spécialiste, il est vrai, en ces matières (et à qui nous devons les renseignements suivants), a relevé encore en ce qui concerne l' Ὁμιλία εἰς τὴν ἑορτὴν τῶν βαΐων (VII) 4 mss. : Athènes, Bibl. Nation. 457, p. 451-457; Constantinople, École nationale grecque 62; Serres (aujourd'hui à Athènes), membr. 1 30, f. 223-224; Sinaï 527, f. 49-51. Quelques fautes de typographie à signaler encore, en plus de celles mentionnées dans l'erratum : pp. 181, 256, 304.

Ch. MARTIN, S. I.

P. Glorieux. *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle. Tome II.* Coll. Études de philosophie médiévale. Vol. XVIII. Paris, Vrin, 1934, (25 × 17 cm.), 516 p. Prix : 50 frs.

Le second volume de ce répertoire mérite les mêmes éloges que le premier, dont la revue a parlé récemment (1934, p. 209-210). Il comprend les maîtres parisiens de l'Ordre franciscain, au nombre de 51, puis ceux des autres ordres, parmi lesquels les Cisterciens, les Augustins et les Bénédictins sont les plus nombreux, respectivement avec onze, huit et quinze maîtres ; il sera intéressant pour beaucoup de nos lecteurs de savoir que des onze maîtres Cisterciens, quatre appartenaient aux abbayes belges des Dunes ou de Ter Doest, près de Bruges. Les Ordres numériquement les moins représentés sont les Carmes et les Frères du Val-des-Écoliers, chacun avec six maîtres, et les Chanoines réguliers du Mont-Saint-Éloi, qui en comptent quatre. Le premier volume était consacré aux 71 maîtres dominicains et aux 134 maîtres séculiers. Ce qui décuple la valeur de ce second volume, c'est qu'il fournit les tables, indispensables pour la facile utilisation de l'ouvrage : table des auteurs (p. 319), table idéologique ou groupement sommaire des matières, mais sans classification détaillée (p. 363), table des *initia*, qui couvre près de 100 pages (p. 375), table des manuscrits (p. 461), ceux-ci, extraordinairement nombreux, rangés par noms de villes et bibliothèques; quelques *addenda* (p. 505), dus à des ouvrages parus au cours de l'impression, terminent le volume. Il faut louer la manière habile, en somme claire et aisée, dont l'auteur a *simplifié* l'usage de ces multiples indications. Il a eu la sagesse aussi de ne pas vouloir prendre position dans des problèmes aujourd'hui insolubles, par exemple, pour Richard O. F. M., p. 193. Quelques détails secondaires : y a-t-il une raison de maintenir le *j* au lieu de l'*i* dans les textes latins? L'ouvrage de Gratien sur les études chez les Franciscains n'a pas de mention complète, p. 8; la Geldre devrait être Gueldre; à l'ancien *Kirchenlexikon* on pourrait substituer le *Lexikon für Theologie u. Kirche*. Ce *Répertoire* est l'instrument de travail indispensable pour toute étude littéraire ou doctrinale du XIII^e siècle.

J. DE GHELLINCK, S. I.

J. Destrez. *Études critiques sur les œuvres de saint Thomas d'Aquin, d'après la traduction manuscrite. Tome I.* Coll. Bibliothèque thomiste. Vol. XVIII. Paris, Vrin, 1933, (26 × 17 cm.), 226 p.

Œuvre technique; peu de lecteurs. je présume, la liront tout de suite. J'excepte de cette appréciation l'avant-propos, consacré à l'étude la « *Pecia* » (pièce) dans les manuscrits du moyen âge; c'est un morceau tout à fait neuf et plus qu'intéressant et, au total, une contribution précieuse à l'histoire du livre au moyen âge. Jugement, je le reconnais, plus sommaire que juste; car les laborieux, les « bûcheurs », comme on dit familièrement, qui auront le courage de suivre le P. Destrez dans l'exposé de sa nouvelle méthode critique — basée sur le nombre des « pièces » dont se composent les manuscrits — ne peuvent manquer d'en admirer le détail ingénieux. Les spécialistes du Thomisme, auxquels il importe avant tout de tenir la pensée *authentique* de saint Thomas, apprécieront les résultats positifs de la méthode, et ne ménageront pas leur sympathie au travailleur acharné que doit être le P. Destrez. C'est qu'on a beau dédaigner ces fureteurs ès parchemins et vieux papiers que sont les critiques, et qu'un métaphysicien de ma connaissance appelle avec une moue de dédain : les textologues, l'heure sonne où on a besoin de leurs services. Vous étudiez, par exemple, le « *De Veritate* » de saint Thomas. Saviez-vous que le texte universellement répandu contient un double groupe d'addition : un premier que les M. S. ignorent, mais qui, par contre, figure dans toutes les éditions imprimées, les Incunables et la *Piana* non exceptés; or, ce groupe est *apocryphe*. Un second groupe, plus nombreux que le premier, comprend celles qui ne se trouvent pas dans le texte mis primitivement en circulation, mais se sont glissées dans la partie du texte dont les « peciae » durent être soumises à réfection. Le P. Destrez démontre qu'elles sont étrangères à l'*Exemplar*, c'est-à-dire au texte officiellement reconnu par l'Université ; ce texte ne les connaît pas pour la période antérieure à Pâques de l'année 1272 et par ailleurs, elles circulent certainement à une époque bien antérieure à 1304. Ces passages, qui tous, heureusement, ne concernent que des objections ou des réponses à ces objections, sont-ils de saint Thomas lui-même? Sur ce point, le savant critique paraît assez hésitant : rien, déclare-t-il, du moins en critique externe, « ne s'oppose à ce que ces passages reflètent la pensée du saint docteur et soient même de sa rédaction ». Ajoutés en marge par quelques travailleurs, ils auraient fini par prendre place définitivement dans l'*Exemplar*. — Dans la seconde partie de son travail, l'auteur essaie sa méthode de critique par les « peciae » sur le commentaire de saint Thomas sur Isaïe et démontre que les collations composées par Jacobin d'Asti ont fini par passer dans le texte vulgarisé de ce commentaire dont l'authenticité ne peut plus être mise en doute. Parmi les trois appendices, qui tous rendront service, j'aime à signaler le second; l'auteur y donne la liste des passages ajoutés au « *De Veritate* »; il a pris soin de faire imprimer en italiques ces passages.

Nous ne pouvons que recevoir avec reconnaissance un travail dont j'espère avoir démontré l'utilité, et qui a coûté à son auteur de longues peines et de longs voyages.

F. Jansen, s. i.

H. Schwamm. *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern.* Coll. Philosophie und Grenzwissenschaften. V. Band. 1/4. Heft. Innsbruck, Rauch, 1934, (23 × 16 cm.), 344 p. Prix : 10 Mk.

Le Dr Herman Schwamm avait consacré déjà deux de ses précédents travaux à la question, très débattue au XIVe siècle, de la science divine des futurs contingents. L'étude de Jean de Ripa, O. F. M., docteur scotiste de ce même siècle, l'avait amené à la conclusion, à première vue paradoxale, que la solution de Ripa, pour l'essentiel, était une anticipation de celle de Dominique Bañez. (*Magistri Joannis de Ripa*, O. F. M. *doctrina de praescientia divina :* Analecta Gregoriana, I, 1930). L'étude ultérieure des sources de Ripa l'avait reconduit jusqu'à Duns Scot et aux premiers scotistes. Continuant à suivre la riche veine qu'il venait de découvrir, Schwamm exhuma de plus une controverse théologique curieuse entre un docteur scotiste, contemporain de Scot, Robert Compton, O. F. M., et un certain Jacobus de Aesculo. Dans sa solution personnelle du problème, Compton combinait l'explication thomiste, celle de la coexistence des futurs contingents à l'Éternité Divine (S. Th. I, q. 14, a. 13) avec la « *Determinatio voluntatis divinae* » qui est la création originale de Scot. Le point névralgique de ce « *Respondeo quod* » est évidemment la coexistence affirmée des futurs contingents à l'éternel Présent de Dieu. Comment concevoir une relation réelle, sans un terme réel ? Aussi, Jacobus de Aesculo — qui, pour nous, n'est autre que Jacques d'Ascoli de Monteprandone (ca. 1310) lequel fut ministre général de la Province franciscaine de Haute-Allemagne — oppose-t-il à saint Thomas et à son disciple Compton les arguments de Scot; il fait justement remarquer à son confrère en religion que la « *Determinatio divinae voluntatis* » est totalement étrangère à la pensée du Docteur Commun. Observation qui a son prix, pour qui ne perd pas de vue que les « *Décrets prédéterminants* » sont le fruit promis par la fleur scotiste de la « *Determinatio divinae voluntatis* ». On l'avouera, c'étaient là des résultats assez précieux déjà. Mais dans le présent ouvrage, l'auteur poursuit son enquête, en l'élargisant. En dehors de Compton, de J. d'Ascoli, de Scot lui-même, douze nouveaux théologiens sont étudiés, dans des textes pour la plupart inédits. L'enquête se montre extrêmement fructueuse; elle nous révèle des rapports d'influence ou de filiation insoupçonnés, ou du moins peu connus, entre écoles et docteurs. J'ignorais pour ma part, la relation étroite qui relie le déterminisme théologique d'un Bradwardine au principe scotiste de la « *Determinatio divinae voluntatis* ». Comme conclusion générale de ce voyage d'exploration à travers manuscrits et in-folios, il faut retenir ce qui suit : C'est Scot qui le premier propose en théologie la doctrine des volitions divines, comme moyen de connaissance infaillible des actions futures libres des créatures. La doctrine provoque aussitôt les objections de Sutton, O. P., de Thomas Wilton, de Pierre Auriol, du Venerabilis Inceptor lui-même. On la taxe de nouveauté et on y découvre — déjà ! — une menace pour le libre arbitre humain. Mais l'attaque provoque aussi la défense. Du côté franciscain, disciples ou partisans du Subtil, achèvent et précisent la doctrine. Les points laissés dans l'ombre par le Maître, ou

inaperèus par lui, reçoivent le complément doctrinal qu'ils attendaient. On peut dire que, vers le milieu du siècle, la solution scotiste reçoit sa forme systématique de Jean de Ripa. — Inutile d'insister sur la grande valeur *historique* du travail du Dr Schwamm. Les conclusions n'en sont nullement gênantes pour les vrais thomistes, ceux qui se refusent à lire les décrets prédéterminants dans saint Thomas. Elles le seraient pour les Bannésiens, si l'on parvenait à établir l'origine scotiste des fameux décrets. Personnellement, j'attribuerais plutôt leur origine à un désir de précision excessive, dans une matière pleine de mystère, où saint Thomas avait témoigné d'une sobriété prudente dans l'explication, sobriété que ne surent pas imiter des esprits ayant à la fois moins de génie et plus de témérité que lui.

F. Jansen, s. i.

E. Müller, O. F. M. *Das Konzil von Vienne. 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte.* Coll. Vorreformationsgeschichtliche Forschungen. Bd. XII. Munster, Aschendorff, 1934, (24 × 16 cm.), XIV-756 p. **Prix : 28,80 Mk.**

Laborieusement préparé depuis 1913, interrompu par la guerre en 1916, puis par la maladie depuis 1932 et vaillamment repris et continué malgré des obstacles qui auraient arrêté un caractère moins tenace, le gros ouvrage du P. Müller nous donne sur le concile de Vienne à peu près tout ce qu'on peut espérer en savoir. Il sera le bienvenu chez les théologiens, les canonistes et les historiens. Aux documents trouvés jadis par Henri Finke, le doyen d'âge des historiens catholiques allemands, le patient auteur franciscain ajoute quelques pièces de haute importance. Il peut ainsi éclairer d'un jour nouveau les difficiles problèmes de la double liste des convocations et des présences ; nouveaux documents aussi sur l'attitude des prélats dans la question des Templiers ; de même sur le procès de Pierre Jean Olivi, sur le fameux décret de la forme de l'âme et sur la controverse de la pauvreté franciscaine, qui entraînait d'après les Spirituels, non seulement la *privatio dominii*, mais aussi l'*usus pauper*. La Bibliothèque de l'État à Munich lui a fourni des pièces très précieuses pour l'histoire des décrets du concile, leur libellé originel, les *gravamina* des prélats, les conflits très aigus sur l'exemption, le rôle du *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi* de Durand de Mende, etc. En six sections, d'inégale longueur, l'auteur répartit ces importantes matières : la préhistoire du concile et de l'affaire des Templiers (p. 1), les débuts du concile jusqu'en décembre 1311 (p. 41), les tractations avant et depuis l'arrivée de Philippe le Bel jusqu'en avril 1312 (p. 146), les décrets relatifs à Olivi et à la pauvreté (p. 236), les travaux très considérables pour la réforme (p. 387), la fin du concile et la dernière session, 6 mai 1312 (p. 649). Cette disposition amène parfois l'auteur à revenir sur ses pas pour certaines matières, comme pour les initiatives, très intéressantes du reste, de Raymond Lull, pp. 155, 639, ou de Guillaume Durand (p. 499 et 591); pour le rôle doctrinal de Gilles de Rome, l'ouvrage du P. Hocedez n'est pas mentionné. Certains avis sembleront peut-être discutables, mais l'auteur procède en général avec méthode et judicieuse critique. De précieux appendices documentaires (p. 663) et une

bonne table (p. 706) terminent le volume. La liste des manuscrits, beaucoup trop dense, aurait dû venir à part. J. DE GHELLINCK, S. I.

P. Vignaux. *Justification et prédestination au XIV^e siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini.* Coll. Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses. Vol. XLVIII. Paris, Leroux, 1934, (25 × 17 cm.), VIII-194 p.

***M. Schüler.** *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini.* Coll. Forschungen zur Kirchen-und Geistesgeschichte. III. Band. Stuttgart, Kohlhammer, 1934, (24 × 16 cm.), X-196 p. Prix : 12 Mk.

L'étude des doctrines de la justification et de la prédestination au XIV^e siècle, si intéressante qu'elle puisse être, considérée pour elle-même, l'est surtout du point de vue des influences que ces doctrines ont pu exercer sur la formation théologique de Luther. De là tout naturellement l'idée d'étudier les principaux représentants des différentes tendances qui se font jour en ce siècle, et spécialement dans l'Ordre des Augustins. C'est le travail que M. Vignaux, déjà si avantageusement connu par ses recherches sur le nominalisme et Occam, et en même temps que M. Vignaux quoiqu'indépendamment de lui, M. Schüler, ont entrepris et mené à bonne fin. L'étude de M. Vignaux met en relief les points centraux des systèmes respectifs des quatre auteurs mentionnés dans le titre de son ouvrage; il s'attache surtout à la considération de Dieu qui prédestine, à la « psychologie » divine, si l'on peut dire, s'élevant ainsi « au-dessus du plan où se tient l'âme justifiée » (p. 8). L'influence des présupposés philosophiques, tels la distinction entre la *potentia Dei absoluta* et la *potentia Dei ordinata*, les distinctions *re et ratione* ou *ratione tantum* qui commandent la perspective des systèmes théologiques et leur donnent leur physionomie propre selon l'usage qu'on en fait, est fort bien mise en relief. L'étude est menée d'ailleurs bien plus du point de vue philosophique que théologique. — La préoccupation de M. Schüler n'est pas différente de celle de M. Vignaux : reconstituer le milieu où s'est formée et développée la pensée théologique de Luther. Elle semble même, au concret, avoir pesé davantage sur la recherche et le plan de l'ouvrage. M. Schüler restreint davantage le champ d'étude; c'est avant tout le milieu des Augustins qui le retient, et dans celui-ci, Grégoire de Rimini qui a donné le branle plus qu'aucun autre au retour à l'augustinisme et à l' « antipélagianisme » formera le centre d'intérêt. Sa doctrine sera confrontée avec celle des maîtres antérieurs de l'Ordre, Gilles de Rome, Thomas de Strasbourg, Henri de Friemar, et aussi avec celle de Thomas de Bradwardin qu'une hypothèse récente de Laun donnait pour avoir influencé Grégoire de Rimini lui-même dans sa tendance augustinienne. Les problèmes examinés ne concernent plus uniquement la « psychologie » divine, telle que l'entendait M. Vignaux; M. Schüler descend aussi « en-dessous du plan où se tient l'âme justifiée », et consacre la plus grande partie de son travail à examiner « la nature qui pâtit, ou plutôt coopère » ou même s'oppose à Dieu. De là le titre : *Prädestination, Sünde und Freiheit.* Ainsi, les deux études ne se font donc nullement concurrence; au contraire elles se complètent et leur comparaison même est enrichissante. Les con-

clusions communes, nous paraît-il, tendent très fortement à mettre en relief l'influence de Grégoire de Rimini dans la réaction augustinienne et « antipélagienne », et aussi, directement ou indirectement, peu importe ici, sur la formation de la doctrine luthérienne de la prédestination et de la justification. Il n'est pas jusque la réserve de Grégoire de Rimini vis-à-vis des conceptions philosophiques dans les choses de la théologie ainsi que son retour à l'Écriture seule source de la théologie, et à Augustin, qui ne le rapprochent de Luther. Ces conclusions déjà soupçonnées autrefois, clairement exposées aujourd'hui mériteront de retenir l'attention des spécialistes appliqués à l'étude des origines du luthéranisme. En ce qui concerne le péché originel M. Schüler ne semble pas avoir connu l'édition de textes faite par le P. R. Martin, o. p., *La controverse sur le péché originel au début du XIV^e siècle*, Louvain, 1930. Il n'est pas impossible que cet ouvrage eût pu lui rendre quelque service.

Ch. Martin, s. i.

Fr. Miklosich et Jos. Müller. *Acta patriarchatus Constantinopolitani-1315-1402. T. I.* Coll. Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. Vol. I. Vienne, Gerold, 1860; Berlin, Tichler, 1934, reproduction anastatique, (23 × 15 cm.), x-608 p. Prix : 40 Mk.

Nous n'avons pas à présenter longuement à nos lecteurs cet ouvrage connu de longue date et qui constitue pour les byzantinistes s'occupant de l'histoire religieuse du Moyen Age une source documentaire de premier ordre. La nécessité de le réimprimer anastatiquement montrerait à elle seule qu'il s'agit d'une œuvre classique et indispensable. Ce premier volume de la collection est consacré aux actes et diplômes, synodales etc., du patriarchat de Constantinople dans la période de 1315 à 1402 et le présent tome (1315-1374) en constitue la première partie. Le choix des dates, à première vue assez incompréhensible, provient de ce que la compilation des documents n'est nullement le fait des éditeurs mais des manuscrits employés eux-mêmes. Les éditeurs en effet, n'ont rien fait d'autre que de livrer à l'impression le contenu de la collection synodale manuscrite conservée à la Bibliothèque Nationale de Vienne en 2 mss (*Cod. palat. hist. graec.* XLVII et XLVIII, olim LXV et LXVI) qui débute et s'achève à ces deux dates. Si courte que soit la période, la documentation fournie est très abondante et à bien des points de vue, par exemple des relations du patriarchat de Constantinople avec les monastères du Mont-Athos et surtout avec les évêchés russes, elle offre des textes du plus haut intérêt et qu'on ne peut retrouver ailleurs.

Ch. Martin, s. i.

S. Guichardan. *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV^e et XV^e siècles : Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios. Étude de théologie comparée.* Lyon, Anciens Établissements Legendre, ou chez l'auteur, 1933, (24 × 16 cm.), 224 p. Prix : 30 frs.

De dimension suffisante pour quatre ou cinq thèses différentes, intéressante par la comparaison entre la pensée grecque et la pensée latine, riche

et instructive par le nombre des idées qu'elle remue et des questions qu'elle soulève, l'étude de théologie comparée du P. G. fait entrer le lecteur dans un monde qu'on commence à peine à explorer. Ce choix et en général la manière dont le sujet est traité fait honneur à la Faculté de Lyon. L'hésychasme palamite du XIVe siècle, défendu par Palamas (1296-1359), fortement combattu par Barlaam avant et après sa conversion au catholicisme, est repris, sous une forme un peu plus intellectualiste et subtile, par G. Scholarios lequel, né vers 1405 et d'abord un fervent du thomisme, abandonne saint Thomas dans la question de la simplicité divine pour essayer d'adapter la distinction formelle de Duns Scot à la défense des idées de Palamas. Ce court résumé dit le haut intérêt des questions dont traite cette étude. Trois grandes sections, bourrées de choses dont chacune suffirait pour une forte thèse, avec une introduction (p. 19), qui à elle seule fournirait matière à deux très grosses dissertations, se partagent tout le volume : G. Palamas et la simplicité divine dans le Palamisme (p. 61), Duns Scot et la distinction formelle *a parte rei* (p. 125), G. Scholarios et ses rapports doctrinaux avec les deux auteurs précédents (p. 169-215). Palamas défend ses positions à coups d'autorités patristiques, Scholarios fait davantage figure de philosophe. S'il n'y a rien de commun entre la grossière synthèse du moine hésychaste et la pensée occidentale souple et forte de Scot, les ressemblances entre Scholarios et Duns Scot accusent une dépendance que l'auteur dégage avec soin; mais les différences, qui sont également relevées, et dans les formules et dans l'argumentation philosophique, établissent que si la couleur de la doctrine est devenue occidentale et scolastique, l'objet n'a pas changé et dans le fond de sa pensée Scholarios est bel et bien resté palamite. Ce qu'on devrait reprocher au livre du P. Guichardan provient précisément des mérites que nous avons reconnus à sa thèse : le choix d'un pareil sujet, si vaste et en un sens si neuf, exigeait un labeur intense de défrichement et une fermeté de méthode qu'il est rare de rencontrer dans un premier travail. L'auteur semble s'en être rendu compte, car plusieurs fois il revient sur ses pas pour expliquer sa marche et justifier sa manière de procéder. L'incertitude critique qui pèse sur plusieurs œuvres du Docteur Subtil, le nombre et l'étendue des œuvres publiées ou inédites dues aux trois théologiens, le nombre de questions que soulève l'état du texte, les origines de l'hésychasme et des autres courants religieux orientaux, ouvrait à ses recherches un domaine immense, qui ne semble pas l'avoir fait reculer. Cela mérite éloges. Mais, forcément, cette extension nuit plus d'une fois à la perfection de certaines pages, qui ne peuvent être traitées à fond ; ajoutez-y des traces d'hésitations et de tâtonnements, de rédaction un peu rapide ou pas assez mûre, de manque d'homogénéité dans les citations, etc. Mais on demeure surpris de tout ce que l'auteur connaît déjà de cette matière. Sa thèse fait augurer qu'il est équipé, comme plusieurs de ses confrères, pour d'excellents travaux dans le champ de la théologie byzantine. J. DE GHELLINCK, S. I.

A. Lang. *Henrici Totting de Oyta. Quaestio de veritatibus catholicis.* Coll. Opuscula et textus, fasc. XVI. Munster, Aschendorff, 1933, (19 × 13 cm.), 28 p. Prix : 0,80 Mk.

B. Geyer. *S. Thomae de Aquino Quaestiones de Trinitate divina.* Coll. Florilegium Patristicum, fasc. XXXVII. Bonn, Hanstein, 1934, (23 × 16 cm.), 62 p. Prix : 2,40 Mk.

W. Richter, S. I. *De origine et evolutione interdicti usque ad aetatem Ivonis Carnotensis et Paschalis* II. *1. Scriptores, epistolae, concilia. 2. Decreta romanorum pontificum.* Coll. Textus et documenta. Series theologica, 12-13. Rome, Université grégorienne, 1934, (22 × 15cm.), 80 p., 78 p. Prix : 6 lires le fascicule.

E. Hocedez, S. I. *Quaestio de unico esse in Christo a doctoribus saeculi XIII disputata.* Même collection, même série, 14. Rome, Université grégorienne, 1933, (22 × 15 cm.), IV-132 p. Prix : 6 lires.

C. Silva Tarouca, S. I. *S. Leonis Magni epistulae contra Eutychis haeresim.* Pars prima. Epistulae quae Chalcedonensi concilio praemittuntur. De Clausularum ratione praefatus est F. Di Capua. Même collection, même série, 15. Rome, Université grégorienne, 1934, XXXII-89 p. Prix : 6 lires.

L. W. Keeler, S. I. *Sancti Augustini doctrina de cognitione.* Même collection. Series philosophica, 11. Rome, Université grégorienne, 1934, (22 × 15 cm.), VI-80 p. Prix : 6 lires.

La revue qui a signalé diverses fois déjà les progrès des collections de textes destinées aux travaux des « séminaires » (voir 1933, p. 373, 840, 843 ; 1932, p. 88, 563, 567, etc.), peut présenter sept nouveaux fascicules à ses lecteurs. La *Quaestio de veritatibus catholicis* de Henri Totting de Oyta est la continuation du fascicule XII des *Opuscula et Textus* : texte diversement intéressant pour le traité de la tradition et pour les questions relatives à l'évolution du dogme, l'auteur ayant des idées originales sur les quatre classes de vérités, autres que celles de la Bible, qui s'imposent à l'assentiment du croyant. L'édition, l'annotation et la préface sont dignes de l'éditeur dont plusieurs travaux ont déjà été recensés ici. L'annotation est sobre ; une note lexicographique sur le sens et l'emploi du mot *revelare* aurait avantageusement facilité et alimenté les exercices scolaires consacrés à l'étude de ces matières.

Avec son fascicule XXXVII, le *Florilegium Patristicum* continue les bonnes traditions auxquelles il nous avait habitués et qui recommandent les travaux bien connus du professeur Geyer; il a pris comme sujet les questions de la *Somme théologique* relatives à la Trinité (I. qu. XXVII-XXXII). Outre l'importance de la matière, le choix présente un nouvel intérêt dans les conclusions qui se dégagent du travail pour l'appréciation de la première partie de l'édition léonine. Le texte, revu avec soin sur cinq nouveaux manuscrits et sur les variantes de quatre bons manuscrits cités par l'édition romaine, présente des corrections nombreuses et en général de fort bon aloi. C'est un premier pas vers une édition critique, comme dit

l'éditeur. On souhaiterait que sa base d'induction eût pu s'élargir encore, à l'aide de quelques manuscrits d'origine parisienne. Les *loci paralleli* d'autres auteurs, sinon les sources, sont indiqués et souvent précisés avec de réels perfectionnements, ce qui aide à l'explication « génétique » de la pensée du grand docteur.

Beaucoup plus jeune que ces deux aînées, dont l'une remonte déjà à près de trente ans d'existence, la collection des *Textus et Documenta* marque sa vitalité par son quinzième numéro dans la série théologique et son onzième dans la partie philosophique. Le choix des matières vise principalement les exercices du séminaire introduits par la nouvelle législation pontificale sur les études. Cela nous vaut toute une série soit d'éditions nouvelles, parfois sur nouvelles bases critiques, fort utiles à tout théologien, soit de recueils de textes relatifs à une même matière et que le théologien, le philosophe, l'historien, ou le philologue seront heureux de retrouver réunis. Cette deuxième manière de procéder, qui se rencontre dans mainte autre collection académique, est évidemment avantageuse ; il n'a besoin pour être productif que d'un maniement judicieux et intelligent chez le maître ou chez le directeur des travaux.

Le fascicule XI présente ainsi les textes augustiniens relatifs au problème de la connaissance ; ils sont classés en quatre groupes plus ou moins systématiques, auxquels du reste le lecteur est libre de ne pas se tenir ; nous aurions préféré le groupement chronologique, mais l'un et l'autre ont leurs inconvénients. Les rares modifications au texte des Mauristes auraient pu être indiquées. Dans le tableau chronologique du début, il est bon d'observer que les écrits antidonatistes se prolongent bien au delà de 412. Comme ensemble, excellente réunion de matières susceptibles de fécondes recherches.

On doit en dire autant des numéros XII et XIII, qui réunissent les principaux documents relatifs à l'origine et à l'évolution de l'interdit. L'auteur nous donne d'abord ce que fournissent les historiens et les dossiers épistolaires ; une seconde section comprend les décisions des conciles. Une troisième section, faite des décrets des papes jusqu'à Pascal II, forme le fascicule XIII, que continuera bientôt jusqu'aux Décrétales un nouveau fascicule : collection extraordinairement riche de documents, que l'historien et le canoniste pourront avantageusement exploiter. Les textes, avec une courte bibliographie quand il y a lieu, sont pris en général aux meilleurs recueils généraux ou particuliers.

D'un genre essentiellement théologique est le numéro XIV qui réunit, à propos de la question classique *De unico esse in Christo*, les passages d'une quinzaine de théologiens du XIII^e^ siècle, outre ceux de Durand et de Duns Scot, un peu comme le P. Martin l'avait fait dans le *Spicilegium Sacrum Lovaniense* (fascicule 10) à propos du péché originel. Les textes, bien choisis, sont pris tantôt aux éditions connues, tantôt aux témoins manuscrits de Rome, de Paris et de Bruges. Depuis longtemps, l'éditeur s'était fait un nom par ses publications sur l'histoire de la théologie du XIII^e^ siècle. A dessein, il s'est interdit de placer en notes ce que l'étudiant doit chercher par lui-même dans les exercices du séminaire.

Le fascicule XV de la même collection contient la moitié des lettres de saint Léon « *De fide* »; un fascicule suivant contiendra l'autre moitié, c'est-à-dire celles qui suivent le concile de Chalcédoine. L'édition, car c'est bien une nouvelle édition critique, est due à un maître qui s'est fait depuis longtemps une réputation par sa connaissance du dossier épistolaire de saint Léon. Dans ces 36 lettres publiées jusqu'ici, auxquelles on peut joindre le *Tomus ad Flavianum* contenu dans le fascicule 9 (voir cette revue, 1933, p. 373), le théologien trouvera ample matière pour l'étude de la christologie. Le philologue et l'historien ne seront pas moins intéressés par les substantielles pages de l'introduction sur la diffusion des lettres de saint Léon et, grâce à une note d'un spécialiste comme F. Di Capua, sur la composition harmonieuse de leurs clausules.

J. DE GHELLINCK, S. I.

M. W. Fanning. *Maphei Vegii Laudensis de educatione liberorum et eorum claris moribus libri sex. A critical text of books I-III.* Coll. The Catholic University of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin. Vol. I. Washington, The Catholic University of America, 1933, (23 × 15 cm.), XXVI-128 p.

J. F. O'Donnell. *The Vocabulary of the Letters of Saint Gregory the Great. A study in Late Latin Lexicography.* Coll. The Catholic University of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin. Vol. II. Washington, The Catholic University of America, 1934, (23 × 15 cm.), XX-210 p.

Ces deux volumes inaugurent une nouvelle collection de l'Université de Washington, qui prend pour objet le latin du moyen âge et celui de la renaissance. Nous aurions préféré la voir se limiter au premier objet, qui est à l'ordre du jour actuellement et qui se différencie assez notablement du second. Le premier volume édite le texte d'un humaniste, qui était également un pédagogue de grand mérite, Mapheus Vegius, né en 1406 à Lodi, élevé à Milan, puis à Pavie, vers 1430 professeur de poésie à l'université de Pavie, puis préposé à la Secrétairerie Pontificale de 1434 à 1443; chanoine de Saint-Pierre, il prolonge sous Nicolas V son séjour à Rome, où il se consacre davantage à la littérature patristique, jusqu'à sa mort survenue en 1458. Le traité publié ici fut composé à Rome en 1444. L'auteur obéissait d'ailleurs à une tendance chère aux humanistes, que la découverte par Poggio Bracciolini du texte complet de Quintilien orientait davantage encore vers les traités pédagogiques. Ce fascicule nous donne l'édition critique du texte des trois premiers livres ; les trois autres suivront dans un autre fascicule. Les manuscrits qui ont aidé à établir le texte sont au nombre de neuf, outre l'édition princeps de Milan en 1491. Le paragraphe de l'introduction, avec la description et le classement des manuscrits, est décidément trop bref et suscite plus d'une question que le lecteur ne peut résoudre avec les laconiques indications fournies par l'éditrice : les critères invoqués pour l'appréciation et le classement des témoins du texte peuvent être exacts; mais, tels qu'ils sont présentés, ils n'entraînent pas adhésion.

Le second fascicule de la collection fait suite aux nombreuses études, très schématiques, déjà parues dans les *Patristic Studies*. L'enquête, très consciencieusement préparée, suppose des recherches étendues et une ténacité au travail que son objet de minutieuse statistique n'est pas parvenu à ébranler. La première partie, la plus développée, relève les mots de basse latinité employés ou peut-être créés (ceux-ci, une cinquantaine seulement) par l'écrivain. La seconde partie, sous le titre de sémantique (p. 81), comprend les modifications introduites dans le sens des mots. Un certain nombre, comme *limen*, méritait à peine d'y figurer; par contre on s'attendait à voir citer Ambroise pour *affatus*, Cassien pour *collatio*, et Prudence pour ce *mancipare*, dont les sens dérivés de *mancipium* intéressent toujours vivement les juristes; *authenticus*, *veterascere*, *migrare*, *sabbatus dies* sont-ils bien sûrs? La troisième partie et la quatrième (pp. 132 et 143), les plus courtes malheureusement, examinent l'une les termes ecclésiastiques, l'autre les dénominations employées dans l'adresse des épîtres. Les conclusions, résumé de ces relevés statistiques, sont brièvement données dans les pages 193-196. Cette étude de la langue de saint Grégoire complète le travail de S[r] M. Borr. Dunn, et y trouve aussi des compléments analytiques utiles. Un autre travail du même genre sur le vocabulaire des *Moralia* ne tardera pas à paraître, nous dit-on. Tout cela suppose un gigantesque effort dont le résultat, l'utilité et parfois le fil conducteur, laisse le lecteur pensif. Il ne faut pas que par des défectuosités de méthode les études sur le latin médiéval, qui provoquent de nos jours de si laborieuses recherches, justifient le mot de Varron : « Neque eo quo pervenire volumus semitae tritae ». L'auteur aurait dû aussi s'occuper davantage de la partie ecclésiastique; il nous livre bien quelques excellentes constatations, mais il est loin d'avoir épuisé la matière; et là, plus qu'ailleurs encore, il devait nous dire ce qui revenait à Grégoire comme création personnelle ou comme premier emploi, et ce qui existait avant lui. Sa dernière partie est intéressante, mais trop peu étoffée par des recours précis aux usages contemporains ou antérieurs. Instructive est la conclusion relative aux termes juridiques, abondants chez Grégoire. La table des mots a été soigneusement dressée : *sabbatum* devait être mentionné et *oecumenicus* rapproché de *ycomenicos*.

J. DE GHELLINCK, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ascétisme

Doctrine

O. ZIMMERMANN, S. I. - C. HAGGENEY, S. I. *Grundriss der Aszetik*. Fribourg en Brisgau, Herder, 1933, (23 × 14 cm.), XIV-332 p. Prix ; 5 Mk.

Le *Lehrbuch der Aszetik* du R. P. O. Zimmermann est déja connu de nos lecteurs (Cfr *N. R. Th.*, 1931, p. 77). On demandait à l'auteur d'en

donner un résumé qui pût servir de livre de texte dans les cours, et de guide pour les prêtres qui veulent traiter cette matière dans des instructions spirituelles. Ce que le P. Zimmermann, enlevé si tôt par la mort à ses travaux ne put achever, un de ses collègues et amis a tâché de le réaliser.

Le résumé est complet, dans ce sens qu'il n'a omis aucune partie du grand ouvrage, qu'il suit pas à pas. La méthode a ses avantages et ses inconvénients, car à vouloir résumer chaque article ou même des sous-divisions, on risque de mutiler la pensée; mais évidemment aussi on facilite l'adaptation à un cours ou la rédaction d'un plan.

Toute la bibliographie a disparu. N'est-ce pas excessif? L'indication de quelques ouvrages excellents n'eût pas été inutile.

Le schématisme poussé très loin dans le manuel du P. Zimmermann se montre nécessairement davantage encore dans un résumé. Mais le but didactique de l'ouvrage justifie mieux cette méthode dans le résumé que dans le grand ouvrage.

Le P. Haggeney aura rendu aux étudiants en Théologie, aux professeurs d'ascétisme et à tous ceux qui veulent exposer systématiquement la doctrine de la vie spirituelle un inappréciable service en leur fournissant un résumé si substantiel des notions et des principes les plus essentiels en cette matière.

J. Creusen, s. i.

H. Schilgen, s. i. *In der Schule Loyolas.* Fribourg en Brisgau, Herder, 1934, (21 × 14 cm.), xii-272 p. Prix : 5 Mk.

Le livre du P. Schilgen n'est pas un commentaire des Exercices spirituels de saint Ignace. Il n'en discute ni la genèse, ni la méthode, et ne donne aucune explication des annotations, additions, règles pour l'élection, etc. D'autre part il développe beaucoup plus le texte de certaines méditations que ne le font ordinairement les « Retraites » tirées des Exercices spirituels. Pour des raisons économiques, l'ouvrage a dû être allégé de plusieurs méditations et de commentaires importants.

Plusieurs de ceux-ci se trouvent dans les *Stimmen der Zeit* de 1933, auxquelles l'auteur nous renvoie.

Le grand mérite du P. Schilgen est d'avoir trouvé une idée essentielle, à laquelle il rattache tous les Exercices. La raison d'être de la création est la glorification de Dieu par la consécration totale d'elle-même que lui fait la créature. Par l'Incarnation, le Fils de Dieu vient rendre à Dieu la gloire que l'homme lui avait reprise; il devient pour toute l'humanité le modèle de cette offrande totale en même temps qu'Il donne une valeur admirable à tous les actes de glorification posés en lui par les hommes.

En suivant les Exercices de saint Ignace, on voit cette grande idée se réaliser d'une manière de plus en plus parfaite et élever l'homme à la plus haute perfection qu'il puisse atteindre avec le secours des grâces divines ordinaires.

Les directeurs de retraites, les religieux et les prêtres déjà initiés aux Exercices trouveront dans ce livre un grand secours pour les approfondir davantage et les mettre en valeur dans leur prédication et direction.

J. Creusen, s. i.

I. Felici. *Le sette sorgenti* (I libri della famiglia). Rome, S. A. L. E. S., 1934, (20 × 14 cm.), 192 p. Prix : 6 lires.

Livre de vulgarisation de la doctrine sacramentaire, recommandable aux familles chrétiennes. Pour connaître et vivre leur religion, elles doivent

aller aux sources de la vie spirituelle, aux sept sacrements. L'exposé est fort intéressant grâce au cadre original et à l'expérience sacerdotale de l'auteur. Le style vif et délicat fera apprécier davantage, par la jeunesse surtout, la saveur de la liturgie sacramentaire. A. IALUNA, S. I.

Notre-Seigneur Jésus-Christ

F. AMIOT. *Lumière et paix de l'Évangile.* Paris, Éditions Spes, 1933, (19 × 12 cm.), 238 p. Prix : 10 frs.

Aux chrétiens désireux d'acquérir une connaissance personnelle des Évangiles, ce livre rendra de précieux services; il leur apprendra à réfléchir sur la splendeur des enseignements du Christ et à s'assimiler sa doctrine de vie. Œuvre de vulgarisation mais basée sur une exégèse solide, ces pages sont une mise en valeur de quelques passages principaux des Évangiles : Saint Jean-Baptiste, le discours sur la montagne, le Pater, saint Pierre et le discours après la Cène. Le commentaire succinct mais substantiel que l'auteur mêle au texte est de nature à nous faire prendre intimement contact avec la personne du Maître.

Livre très bienfaisant, et qui aide à prier. G. LAURENT, S. I.

N. FAIVRE. *Jésus, lumière-amour. I. L'enfance.* Paris, Lethielleux, 1934, (19 × 12 cm.), 308 p. Prix : 15 frs.

L'auteur ne prétend pas nous présenter dans cette étude une œuvre de haute science ni une œuvre littéraire mais bien plutôt de simples contemplations évangéliques s'adressant également à l'intelligence et au cœur. Pourtant ce volume nous offre de l'Enfance et de la vie cachée du Christ une vue très fouillée, s'appuyant sur les données les plus sûres de l'exégèse et de l'ethnographie. Grâce à des qualités brillantes d'imagination et de sensibilité, M. Faivre nous fait revivre avec un rare talent les scènes évangéliques. Parfois s'il y a lieu il y joint un court exposé théologique, par exemple sur l'Immaculée Conception.

L'auteur se propose de traiter dans le même esprit la vie publique et la Passion du Christ. G. LAURENT S. I.

M. MORIN. *Croquis évangéliques.* Première Série. Paris, Auteur, Maison des œuvres, 1933, (19 × 12 cm.), X-210 p. Illustrations de P. Perrin. Prix : 10 frs.

Ce n'est pas sans quelque inquiétude que nous avons ouvert ce nouveau volume consacré aux scènes de l'Évangile; nous nous apprêtions à y heurter l'écueil habituel de ce genre de livres, la banalité. Mais dès les premières pages notre intérêt s'éveillait; fraîcheur de l'imagination, sincérité et vivacité du sentiment, connaissance personnelle des évangiles et sens pénétrant de leur richesse tout cela sort ce livre de l'ordinaire et du conventionnel. L'auteur n'a pas cherché la profondeur dogmatique ni les élévations mystiques; il nous offre « des images, des tableaux... où la silhouette du Christ se profile sur de lumineux paysages », « Au pays de Jésus », « Les Semailles en Galilée », « Les Pêcheur du Lac », « A la gloire de la Vigne », etc.; tous ces croquis destinés aux jeunes, écrits pour eux (publiés d'abord en articles dans une revue de jeunesse), les rapprocheront de l'Évangile et du Christ. J. L.

L. Côté, o. m. i. *De la chaire au micro. Causeries évangéliques.* Montréal, Les missionnaires Oblats de M. I., 1934, (18 × 12 cm.), 218 p. Prix : 50 sous.

Sauf une, toutes les causeries de ce livre, furent conçues en vue de la radiodiffusion. Elles s'adressent presque toutes aux catholiques et ne visent donc guère à faire de l'apologétique ex professo. Les premières traitent de sujets évangéliques : les béatitudes, la résurrection, et ont fort l'air d'un commentaire suivi du texte inspiré. Les dernières, par contre, ont une tendance sociale et nous donnent en un clair raccourci la doctrine des deux grandes encycliques « Rerum Novarum » et « Quadragesimo anno ».

N. Polet, s. i.

P. Berghoff. *Der ganze Christ.* Regensburg, Pustet, 1933, (21 × 14 cm.), 248 p. Prix : 3,20 Mk.

L'auteur tire des évangiles du dimanche et des fêtes de l'année des leçons directement adaptées aux réalités de la vie. L'exposé des principes de notre religion est clair et net. Aujourd'hui plus que jamais il s'agit d'être *chrétien jusqu'au bout.* Monsieur l'abbé Berghoff n'ignore pas que cela exige pas mal de courage et de confiance en la divine Providence. Il faut qu'il ait rencontré la souffrance ailleurs que dans des livres pour trouver si souvent le mot qui console et qui élève.

H. Spoden, s. i.

de Cazalès. *La douloureuse Passion de N.-S. Jésus-Christ d'après les méditations d'Anne-Catherine Emmerich,* 46e éd. Paris, Téqui, 1934, (19 × 12 cm.), 376 p. Prix : 12 frs.

Rien de particulier à signaler puisque nous avons ici la 46me édition d'une œuvre bien connue. Ce que l'éditeur nous garantit c'est la fidélité et l'intégrité de la traduction. Quant aux visions le lecteur aura soin de noter et de ne point oublier, en cours de route, la déclaration faite au début de l'introduction, p. 13; elles n'ont aucune prétention à représenter historiquement les événements de la Passion. Elles ne sont que pieuses méditations dont le principal mérite est de révéler une âme héroïquement unie au Divin Crucifié.

L. Peeters s. i.

A. Albergotti. *Dal cenacolo al calvario.* Coll. Biblioteca ascetica. Vol. X. Milan, Vita e pensiero, 1934, (20 × 14 cm.), xxiv-304 p. Prix : 8 lires.

Le lecteur tirera profit de ces méditations sur l'Eucharistie et la Passion qui nous livrent la matière de bienfaisantes réflexions. Mgr Albergotti a glissé dans ce livre les considérations pratiques suggérées par l'amour des sujets qu'il traitait. Tout y est écrit avec piété et onction.

W. Ponette, s. i.

L. Lammertyn, c. ss. r. *Le Mont des oliviers et l'Heure Sainte. Conseils pratiques,* nouv. édit. Turnhout, Brepols, 1934, (18 × 14 cm.), 286 p., plusieurs gravures. Prix : 15 frs.

Grouper une foule de renseignements intéressants sur l'*Heure Sainte* indiquer de nombreux motifs et moyens de propager cette dévotion, tel a été le but poursuivi par le R. P. Lammertyn dans cet ouvrage. On lui fera peut-être remarquer que la grande érudition en cette matière a nui, de-ci

de-là, à la « composition » de son livre; on lui signalera p. ex. une redite aux pages 79 et 90, des détails trop menus dans la quatrième partie. Mais on sera unanime à reconnaître que son zèle et sa dévotion au Sacré-Cœur l'ont amené à nous donner un nouveau livre intéressant et très bienfaisant.

É. BERGH, S. I.

A. GODARD. *Le Verbe fait Homme.* Paris, Perrin, 1933, (19 × 12 cm.), XVIII-294 p. Prix : 15 frs.

Livre étrange qui dénote chez l'auteur une lecture étendue, une grande sincérité mais aussi beaucoup de confusion, sinon dans les idées du moins dans leur exposé.

Rien ne ressemble moins à un exposé dogmatique du mystère de l'Incarnation que les pages que nous avons sous les yeux. Les opinions les plus hasardées, les systèmes les plus confus comme cette figuration des mystères chrétiens dans les théogonies et mystères païens, l'hypothèse d'incarnations multiples dans les différents mondes possibles, les croyances les plus naïves y coudoient les affirmations d'une foi ardente. Dans ces différentes questions l'auteur se laisse plus volontiers entraîner par l'envol de ses imaginations qu'il ne foule le chemin pénible et lent de la science. Tout cela est présenté dans un ordre plus lyrique que méthodique et l'on se trouve à chaque tournant de route en face d'idées ou de rapprochements inattendus et même ahurissants.

A. DE BIL, S. I.

Marie

P. PETITOT, S. M. *Un mois de Marie sur la vie de la Très Sainte Vierge,* nouv. édit. Paris, Téqui, 1934, (19 × 12 cm.), 232 p. Prix : 10 frs.

Ce livre ne dépare pas la littérature des « Mois de Marie ». Réduite aux seuls documents strictement historiques, la Vie de la Très Sainte Vierge est d'une brièveté mystérieuse, source inépuisable de réflexions et de vouloirs sanctifiants. Dilatée à l'aide de légendes, de conjectures problématiques, elle risque de perdre beaucoup de sa vertu : le faux et le suspect compromettant le vrai qu'ils compénètrent ou enrobent. A tout le moins, faudrait-il avertir le dévôt lecteur du genre de respect dû aux révélations de sainte Brigitte, et surtout aux récits apocryphes...

L. PEETERS, S. I.

J. KŒNIG. *La Vierge de Lourdes. Lumière des incrédules et guide des croyants.* Paris, Téqui, 1934, (19 × 12 cm.), X-348 p., plusieurs gravures. Prix : 15 frs.

Une première partie raconte brièvement, mais en un relief saisissant, les apparitions. Une deuxième montre que Lourdes répond aux difficultés de tous les non catholiques; une troisième, que les fidèles peuvent y ramener et y perfectionner leur vie spirituelle. Volume agréable à lire et qui peut faire beaucoup de bien.

C. SEVRAIN, S. I.

G. BLANC. *Lourdes et la libre-pensée. (Cinq causeries apologétiques).* Collection : Vérité. Paris, Téqui, 1934, (19 × 12 cm.), 50 p. Prix : 2,50 frs.

Conversations avec un libre-penseur très vives, pleines d'esprit et de bonhommie. Excellente brochure d'apologétique populaire.

C. SEVRAIN, S. I.

R. R. LABIJN, C. J. *Onze-Lieve-Vrouw van den Oudenberg te Geeraardsbergen.* Louvain, De vlamsche drukkerij, 1934, (19 × 14 cm.), 116 p. Prix : 7 frs.

Ce petit livre fort bien illustré fait revivre, dans un style alerte, la légende et l'histoire d'un de nos nombreux pélerinages de la Vierge.

W. B., s. I.

A. SCHELLINCKX, M.S.C. *Beauraing. Naar een bovennatuurlijke verklaring.* Ruremonde, Romen en Zonen, 1933, (23 × 15 cm.), 112 p. Prix : 12 frs.

A. SCHELLINCK, M. S. C. *Beauraing. — Vers une explication surnaturelle.* Namur, Godenne, 1934, (23 × 15 cm.), 136 p. Prix : 7 frs.

Ce livre contient à la fois un examen critique des événements de Beauraing et un essai prudent et nuancé d'interprétation religieuse. L'auteur a tous les documents; il les a confrontés entre eux et avec les résultats de ses propres observations. De l'ensemble des faits dûment élucidés se dégage un tel groupe d'indices convergents que l'explication surnaturelle semblerait s'imposer. Conclusion d'autant plus impressionnante qu'elle découle d'une étude où brillent les qualités d'un théologien sérieux. La rigueur scientifique ne nuit ici en rien à la langue et à la souplesse du jugement de l'homme total. Elle s'y intègre avec aisance. Et cette alliance de la saine critique, de l'information théologique et de l'esprit de finesse aboutit à un sens remarquable des réalités. On avouera pourtant ne pas saisir la portée de l'argument tiré des chiffres, des textes d'apparition et des coïncidences. Et l'ouvrage eût gagné, semble-t-il, à ne point le présenter.

C. PLAQUET, S. I.

Biographies

R. DUMESNIL. *Saint Bernard, homme d'action.* Paris, Desclée-De Brouwer, 1934, (20 × 14 cm.), 132 p. Prix : 10 frs.

Le grand contemplatif du XII^e^ siècle était une âme de chef. Jeune encore, il gagne à la vie pénitente tous ses frères. Devenu abbé de Clervaux, sa réputation de sainteté est si grande que toute la chrétienté se tourne vers lui; ce moine épris de solitude entreprend de longs voyages à travers l'Europe pour exercer partout son ascendant et son autorité. Il se compare lui-même à un « petit oiseau sans plumes, toujours hors du nid ». Reste-t-il dans son cloître, les princes, les rois, les évêques correspondent avec lui et sollicitent ses avis.

Dans un style limpide et précis, M. Dumesnil met bien en relief ce « pouvoir radiant » du saint et son influence exceptionnelle sur son époque.

M. GONSETTE, S. I.

Vida del V. Fra Josep de Sant Benet. Coll. Mistics de Montserrat. Vol. IV. Monastère de Montserrat, 1930, (17 × 12 cm.), 190 p.

Llibre d'Amoretes attribuit a un ermita de Montserrat del segle XIV. Coll. Mistics de Montserrat. Vol. V. Monastère de Montserrat, 1930, (17 × 12 cm.), 124 p.

Né à Signy-l'Abbaye, le 5 décembre 1654, le Frère Joseph de Saint-Benoît entra en 1677 au monastère de Montserrat où il se signala par sa haute vertu et les dons extraordinaires que le Ciel lui départit. Cet ouvrage est l'autobiographie qu'il écrivit à la demande des Supérieurs et où il

consigne les nombreuses grâces mystiques dont Dieu le favorise. L'œuvre est rédigée originairement en catalan et l'éditeur n'a que très peu modernisé le texte. Cette confession d'un saint frère convers est pleine de saveur et de doctrine.

Le V^e volume de cette petite collection contient un écrit en prose rédigé ou traduit en catalan au XIV^e siècle. Il est précédé d'une introduction où l'on discute la question de l'auteur et de la filiation spirituelle de l'œuvre; celle-ci se présente comme une série d'élévations mystiques sur diverses scènes de la vie de N.-S. et de la Sainte Vierge. J. SONET, S. I.

H. LE GOUVELLO. *Une mystique bretonne au XVII^e siècle. Armelle Nicolas dite la Bonne Armelle. 1606-1671*, 2^e éd. Paris, Téqui, 1934, (19 × 12 cm.), XVIII-366 p., ill. Prix : 10 frs.

Réimpression d'un ouvrage un peu traînant, mais qui mérite la lecture. Il retrace la vie d'une grande mystique, comparable aux plus célèbres : sainte Catherine de Sienne, sainte Thérèse d'Avila. La bonne Armelle a ceci de tout spécial, qu'elle fut jusqu'au bout une pauvre servante dont les états extraordinaires durent s'accommoder aux travaux continuels et absorbants, comme à une sujétion de tous les instants. De ce point de vue elle prend un intérêt à part dans l'étude de la psychologie de la grâce.
C. SEVRAIN, S. I.

H. RIONDEL, S. I. *La Mère Jacoulet.* Paris, Lethielleux, 1934, (19 × 12 cm.), 158 p. Prix : 10 frs.

Récit tout simple et qui se contente de suivre pas à pas l'héroïne. Mais il n'en fallait pas davantage, et les faits parlent d'eux-mêmes. Sous la Révolution, jeune paysanne, la Mère Jacoulet hébergea les prêtres et servit même de courrier secret entre la France et les émigrés de Suisse. Mariée par obéissance, veuve après quelques mois, elle eut un fils qui mourut saintement au noviciat des Jésuites. Enfin, elle fonda une congrégation religieuse pour l'enseignement des enfants pauvres. A travers quels sacrifices et quel dénuement, dans une période de bouleversement complet, et où la pauvreté extrême n'avait d'égale que l'ignorance, il faut le lire dans cet excellent petit livre. C. SEVRAIN, S. I.

DE SÉGUR (marquis). *Monseigneur de Ségur. Souvenirs et récit d'un frère* 30^e éd. Paris, Téqui, 1934, (25 × 17 cm.), VI-336 p., plusieurs gravures. Prix : 15 frs.

Cette œuvre est trop connue pour que nous devions en parler longuement. Il nous faut cependant insister pour qu'on la lise et qu'on la répande toujours davantage. Ce saint aveugle est tellement admirable et aimable! Jusqu'au bout il est, en toute simplicité et comme naturellement, héroïque; mais dans un ministère que tout prêtre peut accomplir : prêcher, confesser; surtout confesser. Rien ne put lui enlever la gaieté, et là aussi il est un modèle parfait. Nous recommandons cette lecture à toutes les âmes pieuses et très spécialement aux prêtres. C. SEVRAIN, S. I.

CL. PEYROUX. *L'abbé Perreyve raconté par lui-même.* Paris, Éditions Spes, 1933, (23 × 14 cm.), 672 p. Prix : 25 frs.

Voici un livre aussi charmant, aussi attachant aussi bienfaisant que la conversation la plus intime et la plus abandonnée d'Henri Perreyve lui-même.

Nous l'avons trouvé si riche en documents inédits, en renseignements suggestifs, en détails qui révèlent et composent entre elles les mille nuances d'une même psychologie, en leçons de vie chrétienne et apostolique, de générosité, d'optimisme, mais aussi de modestie et de discrétion, que nous renonçons à l'analyser et même à le résumer. Le lecteur aura d'ailleurs l'heureuse surprise de ne point rencontrer dans ces pages Perreyve isolé de son siècle, mais de découvrir, d'un point de vue privilégié, l'esprit d'une époque ardente du catholicisme français et l'intimité des grands hommes qui l'incarnèrent : Lacordaire, Gratry, Montalembert, pour ne citer que quelques-uns des plus connus.

M. Peyroux, vraiment, fut à la hauteur de ce grand sujet : on ne s'arrache pas sans regret à la lecture de ce gros volume de près de 700 pages; on ne l'ouvre pas sans s'y instruire ou s'y édifier.

Mais le plus grand mérite et la suprême distinction de cette biographie, c'est, à notre gré, la modestie de l'auteur qui sut s'effacer derrière son héros au point de disparaître presque complètement et de laisser Henri Perreyve se raconter lui-même. Ainsi la marque la plus authentique du grand Art est-elle de se faire oublier. A. HAYEN, S. I.

M.-M. VAUSSARD. *Charles de Foucauld maître de vie intérieure.* Juvisy, Éditions du Cerf, 1933, (20 × 13 cm.), IV-238 p. Prix : 15 frs.

Ce beau livre ne fait pas double emploi avec la magistrale vie écrite par R. Bazin ni avec les études de M. Massignon. Il ne dispense pas davantage de la lecture des « Écrits spirituels » du P. de Foucauld. S'il n'offre pas des faits nouveaux ni des documents inédits, il est par contre un émouvant, un troublant appel au peuple chrétien : « Avons-nous commencé de vivre l'Évangile? » Comme lecture de retraite, rien de plus adapté : La vie du héros et l'étude spirituelle se compénètrent, et l'intérêt ne fléchit jamais. Le titre du dernier chapitre dit tout : *Pour nous tous.*

J. SCHAACK, S. I.

J. DU PARC. *Le « bon » Père Petit, S. J. Souvenirs et réflexions.* Bruxelles, Édition universelle, 1934, (20 × 13 cm.), 148 p. Prix : 8 frs.

Ceci n'est pas une vie, mais exactement ce qu'annonce le titre, une série de souvenirs et de réflexions. Récits tout simples, parfaitement dans l'esprit du P. Petit, et qui nous le montrent vraiment comme il était : portrait de tout point ressemblant. L'homme et le saint apparaissent ensemble toujours et ne faisant qu'un. Ce petit livre charmant rappelle les Fioretti.

C. SEVRAIN, S. I.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*